UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01454134 6

BIBLIOTHÈQUE ÉGYPTOLOGIQUE

CONTENANT LES

ŒUVRES DES ÉGYPTOLOGUES FRANÇAIS

dispersées dans divers Recueils
et qui n'ont pas encore été réunies jusqu'à ce jour

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

G. MASPERO

Membre de l'Institut
Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études
Professeur au Collège de France

TOME TRENTE-CINQUIÈME

E. LEFÉBURE

ŒUVRES DIVERSES

TOME DEUXIÈME

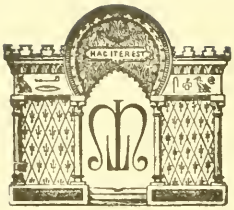
PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1912

BIBLIOTHÈQUE

ÉGYPTOLOGIQUE

TOME TRENTE-CINQUIÈME



CHALON-SUR-SAONE
IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE E. BERTRAND

BIBLIOTHÈQUE
ÉGYPTOLOGIQUE

CONTENANT LES

ŒUVRES DES ÉGYPTOLOGUES FRANÇAIS

dispersées dans divers Recueils
et qui n'ont pas encore été réunies jusqu'à ce jour

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

G. MASPERO

Membre de l'Institut
Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études
Professeur au Collège de France

TOME TRENTE-CINQUIÈME

E. LEFÉBURE

ŒUVRES DIVERSES

TOME DEUXIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1912

PS
1034
L4
L2

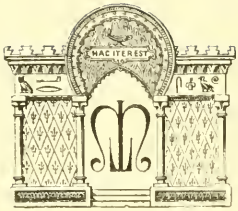
LIBRARY
APR 20 1965
UNIVERSITY OF TORONTO

976031

E. LEFEBURE

ŒUVRES DIVERSES

TOME DEUXIÈME



CHALON-SUR-SAONE

IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE E. BERTRAND

E. LEFÉBURE

ŒUVRES DIVERSES

PUBLIÉES PAR

G. MASPERO

Membre de l'Institut
Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études
Professeur au Collège de France

TOME DEUXIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1912

SUR LES « TEKTANA »

LETTRE ÉCRITE PAR LEFÉBURE A M. PAUL GUIEYSSE[1]

Paris, le 4 novembre 1885.

Cher Monsieur,

J'ai jeté un coup d'œil sur ces diables de Tektana[2], et le sens à donner au mot [illegible] me fait comprendre le texte un peu autrement que vous. Voici ce que j'y vois.

Un roi pas très brave, je suppose Ménéptah I qui fit un voyage à Héliopolis l'an 3 (*Anastasi III*, p. 7), doit passer dans la partie de l'Égypte qui fait face à l'Oasis d'Ut, et qui est infestée par les gens de l'Oasis. On détache donc un haut fonctionnaire et un scribe de confiance pour veiller au passage du Pharaon; mais le haut fonctionnaire se laisse circonvenir par les gens d'Ut, dont il fait sa compagnie, ce qui était déjà arrivé à un autre fonctionnaire. Il néglige de détacher vers l'Oasis, comme il le devait, son scribe qui attend à quelque distance, et il n'envoie pas au camp royal les munitions de guerre indispensables. Le roi, qui craint [illegible], ne veut pas passer, et presse Pentaour d'exécuter les ordres qu'il a reçus. Le scribe Taui avait-il des troupes avec lui, ou des intelligences dans le camp ennemi, ou était-il assez habile pour se débarrasser des gens au moyen de

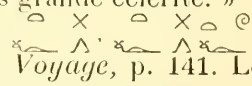
1. Cette lettre était demeurée inédite. M. Philippe Virey a bien voulu la copier pour moi; et je l'en remercie. — G. M.
2. Du *Papyrus Anastasi IV*, p. 10, l. 8 sqq.

quelque ruse orientale, en les invitant à dîner par exemple, le texte n'en dit rien mais il paraît bien que l'on comptait absolument sur la diplomatie de Taui. Une ébauche de traduction dans mon sens vous fera d'ailleurs mieux comprendre ma pensée :

« On t'apporte cet ordre royal, à savoir : Qu'est-ce que les » hommes qui sont avec toi ? Les Tektana du pays d'Ut ; et » tu as à faire partir le scribe Taui à cause de la crainte » (qu'on a) de leurs brigands ! Si pareille chose a lieu, en » réalité, ni Râ ni Ptah (le ciel) ne font rien entendre au- » dessus des murmures qu'on entendra (contre toi). Tu es le » chef, envoie (donc) ! à savoir : « Prends les Tektana qui » sont les trouble-fêtes ». Combien (vaux)-tu ? Tu es un tiers » (d'homme). Qu'est-ce qui t'est tombé sur le crâne comme » un tas de sable ? On t'a pris, on t'a livré aux Tektana par » peur, comme l'autre.

» Faute énorme, énorme, que tu as commise, au moment » où tu avais à faire partir le Pharaon pour aller à Héliopolis, » et tu n'avais pas fait amener les munitions du camp, » comme un traître à ton maître. Ce que tu as commis là est » un acte (digne) de la peine capitale. Et pourquoi ? Tu l'as » empêché de passer (le roi). Est-ce que tu n'avais pas été » mis à la place d'autres intendants du trésor qui devaient » rejoindre les Tektana d'Ut à cause de sa crainte pour leurs » brigands ?

» Relève toi (donc) ! Quand cet ordre du Pharaon t'arrivera, » tu feras une lettre pour le scribe Taui, que tu enverras (le » scribe) au pays d'Ut, à savoir : « N'hésite pas à rejoindre » les Tektana pour en amener les hommes (qu'il faut) un à » un, ou bien on te trouvera un criminel digne de mort ». » Tu remettras ta lettre dans la main d'un domestique de » Taui, et tu le feras partir avec la plus grande célérité. »

Le mot capital du texte, à mon sens,  , a été bien expliqué par Chabas dans le *Voyage*, p. 141. Le sens primitif est *palpiter, tressaillir*, d'où *tressaillir de joie*

ou *de peur :* la phrase citée par Chabas, « palpitants de terreur à leur place », me paraît décisive. *Teftu-f* est donc *la peur* du roi.

, je traduis comme vous. Je rattacherais volontiers le mot à , *ruine.* serait explétif, comme il l'est dans ; en tous cas il est bien certain que n'est pas autre chose qu'un pronom démonstratif.

Sur , valant *pareil, égal,* voir la *Chrestomathie* de M. de Rougé. Vous dites que KAIRKAIU n'a pas de correspondant sémitique : ce ne serait pas certain s'il fallait rattacher le mot à la racine KER, KERKER, *rouler* (cf. KERA, *l'orage*), et nous disons aussi le roulement du tonnerre et du tambour. Quant à , que je rends mot à mot par *troubler la fête,* j'y vois un composé de à l'impulsif (avec orthographe capricieuse), *nuire à,* et de , *fête,* avec le déterminatif tout naturel .

La règle sur *armau* me semble douteuse.

Ce que je vous soumets est une première impression ; mais il faut revoir bien des fois ces maudits textes hiératiques avant de se fixer. Je n'ai donc pas la prétention de vous convaincre. En tous cas, comme je sors vendredi, je tâcherai de vous rapporter votre mémoire à l'heure que m'indiquait votre lettre d'hier, et je vous serai reconnaissant si vous voulez bien vous venger de mes critiques sur mon Diodore.

Tout à vous, E. LEFÉBURE.

41, rue Laugier.

LE CHAM ET L'ADAM ÉGYPTIENS[1]

I

Le dixième chapitre de la *Genèse* a été si souvent étudié, qu'on hésite à revenir sur les questions ethnographiques qu'il soulève. Néanmoins le sujet n'est pas épuisé, et l'égyptologue contribuera peut-être, pour sa part, à montrer dans quelle mesure les grands ancêtres désignés par ce chapitre étaient connus des races dont l'origine leur est attribuée. La question, à vrai dire, n'existe que pour Cham et Japhet, Sem appartenant aux propres traditions du peuple à qui l'on doit la *Genèse*.

En ce qui concerne Japhet, il est bien vraisemblable que ce personnage répond au Iapet des traditions grecques, mentionné comme un Titan par Homère, et par Hésiode comme un Titan époux d'Asie, de qui il eut Prométhée[2], l'auteur[3] et le protecteur[4] de l'humanité, *audax Iapeti genus*. On a reconnu depuis longtemps que le rôle ethnographique du vieux Titan remonte aux premiers temps de la Grèce[5], de sorte que le renseignement qui le concerne dans la *Genèse* semble presque entièrement confirmé dès maintenant.

1. Publié dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, vol. IX, 1887; tirage à part in-8° de vingt-cinq exemplaires.
2. *Iliade*, VIII, 479; *Théogonie*.
3. Apollodore, I, 1, 3 et 22.
4. Eschyle, *Prométhée enchaîné*.
5. Völker, *Die Mythologie des Japhetischen Geschlechtes*.

Mais l'identification de Cham est plus obscure, et on n'a rien encore proposé de satisfaisant sur ce point : sera-t-il possible de l'éclaircir à l'aide de documents hiéroglyphiques?

Les Égyptiens avaient une division des races analogues à celle de la *Genèse*, avec cette seule différence qu'ils dédoublaient les Chamites. Dans cette classification qu'on rencontre pour la première fois à la XVIIIe dynastie[1], mais qui peut être bien plus ancienne, les Am-u correspondent aux fils de Sem, les Temeh-u aux fils de Japhet, et les Égyptiens avec les Nègres, aux fils de Cham. Ce n'est pas que les Égyptiens aient admis qu'ils descendaient de Cham; au contraire, ils attribuaient cette filiation aux Nègres seuls, et ils pensaient eux former une race à part, celle des hommes par excellence, les *ret-u*, illusion commune à bien des peuples.

D'après le texte qui accompagne leur tableau des races dans un livre consacré à la description de l'enfer, les habitants de l'Égypte et du désert Égyptien étaient une larme de l'œil d'Horus, c'est-à-dire une émanation de la lumière. Le texte, discours adressé par Horus aux âmes qu'il conduit à la psychostasie, est ainsi conçu, avec un jeu de mots sur chaque nom de race, comme l'a montré M. Lieblein[2] :

« Horus dit à ces troupeaux de Ra, qui sont dans l'Enfer » de l'Égypte et du désert :

» Honneur à vous, troupeaux de Ra, qui êtes dans l'Enfer » de l'Égypte et du désert! Souffles à vos narines, et arrache- » ment à vos bandelettes! Vous êtes le pleur (*remit*) de mon » œil, sous votre nom d'hommes (*ret-u*).

» Vous êtes grands (*aa*,), parce que je vous » ai créés sous votre nom d'Aam-u. Sekhet les a créés : c'est » elle qui protège leurs âmes.

» Vous, je me suis masturbé (*nenehu*)[3] pour vous, et je

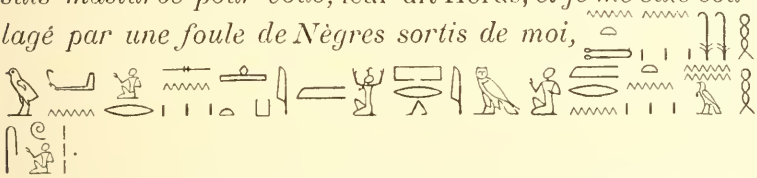
1. Lepsius, *Denkmäler*, II, 97 d.
2. *Actes du 6e Congrès International des Orientalistes*, p. 71-75.
3. Cf. Brugsch, *Dictionnaire*, p. 782.

» me suis soulagé par une multitude sortie de moi sous votre
» nom de Nehes-u. Horus les a créés : c'est lui qui protège
» leurs âmes.

» J'ai cherché (*heh*) mon œil[1], et je vous ai créés sous
» votre nom de Temeh-u. Sekhet les as créés : c'est elle qui
» protège leurs âmes[2]. »

Sekhet et l'Œil étant des formes bien connues de la lumière (*l'Œil d'Horus, c'est Sekhet*)[3], il s'ensuit que la création des Égyptiens par l'Œil et des Aam-u comme des Tameh-u par Sekhet, n'est pas autre chose que leur création par la lumière, et qu'une même origine est ainsi attribuée aux Égyptiens, aux Am-u et aux Temeh-u.

Mais les Nègres avaient une provenance spéciale ; *je me suis masturbé pour vous,* leur dit Horus, *et je me suis soulagé par une foule de Nègres sortis de moi,*



Ici, Horus désigne clairement son rôle de Khem-Horus, dont l'acte obscène, mal décrit par Plutarque[4], est souvent représenté dans les bas-reliefs des temples, par exemple à Ibsamboul et à Karnak[5]. Les Nègres seuls étaient donc nés d'Horus-Khem, l'une des formes d'un type divin assimilé tantôt à Horus, tantôt à Ammon, et souvent aussi appelé Khem tout court.

Le dieu Khem, momie manchote qui ressuscite en agitant le fouet de la lumière ou de la puissance, *Khu,* présidait à la fois à la lune et à la végétation, comme le montre la grande fête de son taureau blanc, décrite au Ramesséum

1. Cf. Mariette, *Abydos*, vol. I, p. 39.
2. Sharpe et Bonomi, *Sarcophagus of Oimenoptah,* pl. 7, 6 D ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 770-771, et Lepsius, *Denkmäler*, III, 136.
3. Brugsch, *Matériaux pour le Calendrier*, XI, 8 c.
4. *D'Isis et d'Osiris*, ch. 55.
5. Champollion, *Notices*, t. I, p. 70 et t. II, p. 81.

et à Médinét-Abou, sous Ramsès II et Ramsès III. La fête était célébrée à l'apparition de la lune, d'après M. de Rougé[1], ou d'après M. Brugsch le 26 du mois lunaire[2], et consistait surtout dans l'offrande à l'animal sacré, d'une gerbe coupée par le roi au moyen d'une faucille en fer noir incrusté d'or[3].

Le rôle lunaire de Khem est rappelé dans le Rituel de l'Embaumement[4] et dans Suidas[5], et son rôle atmosphérique dans le livre d'Hérodote, d'après lequel les *apparitions* du dieu annonçaient la prospérité[6]. Les deux rôles sont résumés dans le titre de *prince des rosées* donné à Khem, car la lune a toujours passé, dans l'antiquité, pour produire les rosées qui fécondent les plantes.

Khem était donc, comme Osiris, Apis, Bacchus, etc., une de ces divinités complexes qui symbolisent la résurrection sous ses différentes formes, depuis les phases de la lune jusqu'à celles de la végétation. Bien qu'il fût le dieu local de Coptos et de Panopolis, il avait aussi un culte dans les principaux sanctuaires du pays, comme on vient de le voir, mais était-il néanmoins d'origine égyptienne?

C'est là une question à laquelle les Égyptiens répondaient par la négative, car ils disaient Khem *venu des pays étrangers*[7] et plus précisément de Neter-ta, ou de Punt[8], les bords de la mer Rouge. La croyance égyptienne à ce sujet se perpétuait dans un rite significatif, celui d'après

1. *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I (4e fasc.), p. 128 et 135.
2. *Matériaux pour le Calendrier*, p. 63.
3. Champollion, *Monuments*, t. III, pl. 209-214.
4. Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 73 et 88.
5. Au mot *Priapos*.
6. Hérodote, II, 91.
7. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, 2e éd., p. 166.
8. Brugsch, *Histoire d'Égypte*, 2e éd. française, p. 125; *Papyrus de Boulaq*, n° 17, p. 2, l. 4.; et Pierret, *Études égyptologiques*, 8e livraison, p. 60, stèle C 30 du Louvre.

lequel un Nègre de Punt était chargé de réciter les hymnes à la fête du taureau de Khem, et ce n'était pas là une particularité locale; le même prêtre se retrouve ailleurs qu'à Thèbes.

Ainsi les Nègres passaient pour les fils et les adorateurs de Khem, dieu d'apparence étrangère, dans le sacerdoce duquel figurait en Égypte un prêtre noir du même pays que le dieu.

Ce Khem, à la fois égyptien et couschite, ne serait-il pas le Cham biblique? La forme du nom est la même des deux côtés; les lettres du mot חָם Cham correspondent exactement aux lettres du mot prononcé par les Grecs Khemmis pour le nom de ville [1], ce qui montre, par parenthèse, qu'il ne faut pas chercher le nom de Cham dans celui de l'Égypte, Kem-t (la noire), mot dont l'articulation initiale ⊿ s'éloigne sensiblement de l'aspiration gutturale du ח.

De plus, la racine à laquelle on rattache le nom de Cham, c'est-à-dire חָמַם, *incaluit, caluit cupidine, libidine,* etc., d'où le mot חֹם, *calor, æstus,* a aussi un correspondant : c'est le mot , *feu,* forme adoucie , *chaleur, avoir chaud*[2], d'où sans doute , *le khamsin,* et , *le temps de la chaleur, l'été, la moisson.*

Il est fort possible que le parallélisme entre Khem et Cham se continue dans le sens de leurs noms, et que le Khem d'Égypte soit le dieu de la chaleur, puisqu'il était celui de la fertilité. Au temps d'Hérodote, deux des colosses du dieu Ptah étaient passés à l'état d'idoles, à peu près comme aujourd'hui les statues de Memnon que les Arabes nomment l'une Tama, l'autre Chama, ou d'une manière générale, Sanamat, « les idoles ». A Memphis, « les Égyptiens »,

1. E. de Rougé, *Mélanges d'archéologie*, t. I (3e fasc.), p. 104.
2. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 425 et 584.

dit Hérodote, « appellent Été celle qui est placée au nord, » Hiver celle du midi ; ils adorent la statue de l'Été et lui » rendent des honneurs, mais ils font le contraire à l'autre »[1]. Le culte d'un dieu de l'Été n'avait donc rien eu que de vraisemblable : c'est en effet à la néoménie du 1er du mois de l'été qu'on célébrait la grande fête du taureau et de la moisson en l'honneur de Khem[2].

On peut ajouter que la racine égyptienne avait dû passer, comme la racine hébraïque, du sens littéral au sens métaphorique et de l'idée de chaleur à celle de luxure ; du moins le nom du phallus avait été, à une époque très reculée, *Khem*, puisque cette valeur *Khem* est restée au phallus employé comme syllabique[3]. Aux temps pharaoniques, un des noms du phallus était encore *She* , ce qui semble bien une forme de *Khem*, avec chute de la finale *m* (cf. *she* et *shem* , « marcher »).

En égyptien comme en hébreu, il y avait donc une racine identique désignant la chaleur au physique et au moral la luxure ou quelque chose d'approchant ; on rattache à cette racine le nom de Cham, qui fut le père des méridionaux et le censeur licencieux de son père, et il se peut bien qu'il faille y rattacher le nom de Khem, qui fut le dieu des moissons et le créateur obscène des Nègres.

Quoi qu'il en soit, il reste certain que, si les enfants de Cham ont Cousch, Misraïm, Put et Chanaan, les enfants de Khem, adoré par Misraïm, sont au moins les Nègres en général, et en particulier les enfants noirs de Punt, en d'autres termes, les fils de Cousch et de Put, si Put doit être assimilé à Punt, suivant l'hypothèse extrêmement vraisemblable de M. de Rougé[4].

1. Hérodote, II, 121.
2. E. de Rougé, *Mélanges d'archéologie*, t. I (4e fasc)., p. 137 ; cf. *Calendrier Sallier*, 1er Pachons.
3. Cf. Sharpe et Bonomi, *Sarcophagus of Oimenoptha*, pl. 2.
4. *Recherches sur les six premières dynasties*, p. 4-5.

Le pays de Punt ou Neter-ta, avait d'ailleurs des limites fort élastiques. D'accord avec un texte historique du temps de Ramsès III[1], qui les place au Nord, un texte religieux du tombeau de Ramsès VI les fait remonter jusqu'à la Méditerranée. Il y est dit des Esprits du Nord : *Shepu-baba est leur nom. Aumar, le lieu dont c'est le nom dans Neter-ta du Nord, c'est leur patrie; Kheft-herau (aussi). Ils naissent aux îles d'en haut dans la Méditerranée : c'est leur contrée du Nord. C'est leur pays, l'horizon du Nord*[2].

Qu'il faille voir ou non dans Aumar le pays Chananéen des Amorrhéens, ordinairement appelés Amār [3], ou [4], et dans Kheft-herau le pays des Caphtorim, les Phéniciens[5], il est clair que le Neter-ta ou Punt touche ici à la Méditerranée et englobe le pays de Chanaan.

Ainsi Punt, le pays de Khem, comprenait en définitive presque toute l'aire géographique des Chamites, c'est-à-dire Put, Chanaan et Cousch : seuls, les Égyptiens se mettaient en dehors, et n'acceptaient aucune parenté avec la race que la *Genèse* représente comme maudite par Noé dans la personne de Chanaan. Ils avaient assurément pour cette race le même mépris que les Hébreux, car ils lui donnaient une origine inférieure à celle des autres races, qui naissaient de la lumière céleste; ils faisaient d'elle le produit obscène d'un dieu nocturne (*noir comme le mystère*[6]), allusion probable à la couleur noire comme à la licence grossière des Nègres. C'étaient les fils de la Nuit opposés aux fils du Jour.

1. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, 2e éd., p. 115.
2. Champollion. *Notices*, t. II, p. 658.
3. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, 2e éd., p. 260.
4. *Id.*, p. 265.
5. Brugsch, *Histoire d'Égypte*, 2e éd. française, p. 148.
6. Champollion, *Monuments*, t. III, pl. 212.

Une telle opinion du Nègre ne prouverait nullement que le fond de la race égyptienne ne fût pas Chamitique. Certains caractères extérieurs, comme les cheveux crépus, le teint foncé, et les grosses lèvres déjà remarqués par les Grecs[1], ainsi que certaines particularités anatomiques, indiquent au contraire qu'il faudrait voir dans l'Égyptien, non un blanc pur, mais comme le produit du mélange d'une race blanche et d'une race noire.

L'adoration par les Égyptiens d'un dieu des noirs vient à l'appui de cette considération. Il est vraisemblable que, dès les époques les plus reculées, une aristocratie blanche asservit aux bords du Nil une population noire (sans doute des Anti[2]), parente de ces nègres Anti de Nubie, à la langue desquels le *Livre des Morts* emprunte quelques formules[3]. La fusion des vaincus et des vainqueurs aura produit le type égyptien, et l'orgueil des conquérants aura maintenu dans les classes supérieures, malgré ce mélange, la tradition d'une origine noble, opposée à la basse origine des noirs.

D'où vinrent les conquérants, si conquérants il y eut? Le renseignement le plus précieux que l'on possède sur ce point consiste dans le fait, admis par tous les égyptologues, que la grammaire et le dictionnaire égyptiens sont en partie sémitiques. S'il fallait tirer de là une conclusion, on serait tenté d'admettre une invasion en quelque sorte préhistorique de l'Égypte par ses voisins sémitiques, invasion plus importante que celle des Pasteurs sous le Moyen Empire, et presque aussi importante que celle des Arabes sous les premiers successeurs de Mahomet.

Cette conjecture peut paraître hasardée, car le sujet n'est pas de ceux qui comportent actuellement une solution définitive; mais il ressort bien, toutefois, de l'ensemble des

1. Hérodote, II, 104; Eschyle, *Les Suppliantes*, passim, et Lucien, *Le Navire*, 2; cf. Ammien Marcellin, XXII, 16.
2. Cf. Lepsius, *Zeitschrift*, 1870, p. 92; Diodore, III, 3.
3. *Todtenbuch*, ch. 164, l. 5-6.

documents étudiés, que les Égyptiens comme les Hébreux faisaient des Couschites les fils d'un personnage nommé Khem par les uns et Cham par les autres. Il n'est pas besoin d'une grande hardiesse pour identifier ce Khem et ce Cham, assimilation qui donne à celle du Japhet hébraïque et du Iapet grec ce qu'elle en reçoit, c'est-à-dire une valeur plus grande.

II

Les Égyptiens avaient donc une tradition analogue à celle des Hébreux sur l'origine de la race Couschite, de même qu'ils avaient en commun avec les Hébreux non seulement des mots et des formes grammaticales, mais encore des sentiments et des rites religieux, comme l'horreur du pourceau et la pratique de la circoncision.

Ceci admis, on peut partir de là pour rechercher si une nouvelle coïncidence ne se présenterait pas, dans les croyances des deux peuples, au sujet de l'ancêtre non plus d'une race, mais de toutes les races, c'est-à-dire du premier homme.

Le dieu héliopolitain Atum ou Tum, dont le rôle habituel était de représenter le soleil couchant dans la Trinité solaire, le vieux Tum[1] toujours figuré avec la tête humaine, par une sorte d'exception, était considéré particulièrement comme le père des hommes. Le célèbre début du ch. 17 du *Livre des Morts* roule sur cette attribution : *Voici ce que dit l'homme*[2], ou *le seigneur Tum*[3], ou *le seigneur des hommes*[4] (suivant les textes) : *Je suis Tum, qui existais seul dans le Nun* (l. 1.); et : *Je viens de la terre, je viens de ma patrie. Qu'est-ce? C'est l'horizon de mon père Tum*

1. Cf. Brugsch, *Zeitschrift*, 1867. p. 25.
2. *Todtenbuch*, 17, titre.
3. Lepsius, *Ælteste Texte*, p. 27.
4. *Papyrus de Sutimès*, II, 4.

(l. 14), et : *Je connais la tête du bassin* (*cf.* le latin *caput* « source ») *de Ma-ti. C'est Abydos*, ou : *c'est le chemin par lequel passe mon père Tum quand il se dirige vers la campagne d'Aalu pour arriver à la terre de l'horizon* (l. 19, 20). Le bassin de justice, produit par la justice des hommes pieux, remplaçait pour eux les libations funéraires, et on en supposait la tête à Abydos, sorte de commencement de l'enfer, parce que la chaîne Libyque s'ouvre là comme une porte de sortie à l'Occident, vers l'Oasis appelée aujourd'hui El-Khargéh, c'est-à-dire « de la sortie ».

Le défunt prend donc le rôle de son père Tum, appelé parfois aussi le père Tum[1], pour s'en aller vers l'Occident.

Or, un des noms de l'homme était Tum, en copte ⲧⲙⲉ, et c'est ce nom qu'on employait quand on rattachait l'homme, comme fils, au dieu Tum ou Atum, et quand il s'agissait, dans les légendes, des hommes montés au ciel dans les parages du soleil[2] et de la lune[3].

Y a-t-il là un jeu de mots amené par une coïncidence fortuite? On pourrait le croire, et chercher ailleurs l'étymologie du nom d'Atum avec MM. de Rougé[4], Brugsch[5], etc., si les croyances relatives aux ancêtres de l'humanité, chez beaucoup de races, ne suggéraient invinciblement l'opinion qu'il n'y a là ni jeu de mots, ni coïncidence fortuite.

Ces peuples admettent généralement un premier homme divinisé[6] qui se confond d'ordinaire à sa mort avec le soleil disparaissant à l'Occident. Tylor dans sa *Civilisation primitive* cite plusieurs exemples du fait[7]. Le premier homme

1. E. de Rougé, *Études sur le Rituel*, p. 46-49; cf. *Recueil*, t. V, p. 197.
2. Naville, *La destruction des hommes*, l. 39.
3. *Todtenbuch*, ch. 2, l. 2.
4. *Études sur le Rituel*, p. 41, 69, 76.
5. *Religion et Mythologie de l'Égypte*, p. 191-231.
6. H. Spencer, *Principes de Sociologie*, trad. française, t. I, p. 395-400.
7. T. I (trad. française), p. 403-408.

est parfois appelé le vieux[1] ou le grand-père[2]. Il est aussi appelé l'homme par excellence, et c'est ainsi qu'on explique, quant aux traditions indo-européennes, le rôle du Manou indien[3], du Manès lydien[4] et du Manus germain, sans parler du Minos grec, législateur des hommes et juge des morts. En vertu du même principe, les différents peuples grecs se donnaient chacun pour ancêtre un héros éponyme. « L'Adam » polynésien », dit Tylor, « s'appelait Taati, c'est-à-dire » homme, et c'est lui qui est l'ancêtre de la race humaine[5]. »

De même le père égyptien de l'humanité, Tum, assimilé au soleil couchant à Héliopolis, et adoré à Memphis sous la forme renaissante de Nefer-Tum[6] (*Tum est jeune*), avait pour surnoms celui d'ancien, comme dans le nom de son temple à Héliopolis le palais princier de l'Ancien[7], et celui de père, comme dans les exemples cités plus haut. Était-il aussi l'homme par excellence? Il serait difficile d'en douter, puisque son nom veut dire homme. L'*à* initial a disparu du nom de l'homme de même qu'il tendait à disparaître du nom du dieu, et du mot *tef* ou *àtef*, « père ».

Mais si Tum et Atum est l'homme par excellence, comment ne pas l'identifier avec l'Adam biblique, dont le nom désigne le premier homme, ainsi que l'homme en général, au moins pour les Hébreux, car les Babyloniens reconnaissaient deux races, dont l'une était celle des Adamu[8]?

Les articulations du mot Atum, ou Atem, , correspondent bien à celles du mot אָדָם : à la vérité ם pour ד est plus rare que ת pour ט, mais il est usité aussi dans ce rôle

1. Tylor, *Civilisation primitive*, trad. française, t. I, p. 405.
2. *Id.*, t. I, p. 404.
3. Hérodote, I, 94 et IV, 45.
4. Tacite, *Mœurs des Germains*, 2.
5. *Civilisation primitive*, trad. française, t. I, p. 405.
6. Cf. Brugsch, *Zeitschrift*, 1867, p. 23.
7. *Id.*, 1872, p. 67.
8. George Smith, *Récit chaldéen de la Genèse*, p. 85.

comme l'a remarqué M. de Rougé[1], et une nuance aussi légère, qui s'efface d'ailleurs à la basse époque, ne saurait empêcher l'assimilation. Aujourd'hui on nomme Meïdoum l'ancienne ville de Mei-Tum ⊗.

On ne saurait non plus objecter que la racine étudiée n'a en égyptien qu'un des sens de l'hébreu qui signifiait « rou- » gir, homme, sang, meurtre, terre ». D'une part, la perte de quelqu'un des sens d'une racine commune à deux langues est un fait trop fréquent pour qu'on s'y arrête. D'autre part il se pourrait bien que les mots égyptiens *àt*, *àaṭ*, etc., « argile, fléau, couleurs brillantes, émanation et filiation », fussent apparentés à la racine *àtem*, car la chute de l'*m* est fréquenté à la fin des mots égyptiens : c'est ainsi qu'on trouve pour le nom du dieu Atum la forme archaïque *àt* , au tombeau de Séti Ier, et, dans les transcriptions grecques, Thou et Thoum pour le nom de la ville d'Atum[2]. *Aṭ* pour *aṭem*, dans les sens indiqués, n'aurait donc rien d'irrégulier.

Faudrait-il ici faire un pas de plus, et voir quelque chose de semblable à l'histoire d'Adam au paradis terrestre, dans une scène du monde infernal représentée sur un cercueil saïte du Louvre, celui de Penpii ? Là, un personnage nu et ithyphallique, appelé le Maître des Aliments ou Neb-t'efa, se tient debout devant un serpent à deux jambes et à deux bras, qui lui offre un fruit rouge ou tout au moins un petit objet rond peint en rouge. Cette scène se retrouve en partie au tombeau de Ramsès VI[3], où le Neb-t'efa est assimilé au Pharaon : sur les hypocéphales elle a pour analogue la présentation, par le serpent, d'un œil sacré à un personnage

1. E. de Rougé, *Chrestomathie*, fasc. I, p. 34 ; cf. Naville, *The Store City of Pithom*, p. 24.
2. Naville, *The Store City of Pithom*, p. 5 et 30.
3. Champollion, *Notices*, t. II, p. 23 ; cf. *Recueil*, t. V, p. 51.

qui ressuscite[1] (soit que l'œil sacré symbolise là la lumière, soit qu'il y figure l'idée d'offrande), toute offrande pouvant recevoir le nom général d'œil d'Horus, sans doute à cause du pouvoir réconfortant de certains aliments, qu'on croyait dû au feu[2]. Sur une statue panthée, c'est-à-dire relativement récente, du Musée de Turin, c'est à Tum que le serpent apporte l'objet rond[3].

Le serpent à deux jambes personnifie d'habitude soit l'antique[4] déesse Rennu-t[5], soit, comme on le pense généralement[6], le dieu Naheb-ka ou Naheb-ka-u, une des formes du monde infernal[7] qui avait un sanctuaire à Héracléopolis[8] et dont la fête du 1er Toby[9], en rapport avec le couronnement des Pharaons[10] et le culte des ancêtres[11], était aussi recommandée pour *manger dans les champs, avec des fruits dans les deux mains*[12]. Sur les hypocéphales le serpent est très visiblement mâle ; au sarcophage saïte il a les bras peints en jaune, couleur féminine, et les jambes peintes en rouge, couleur masculine, ce qui laisse indécise la question de

1. Cf. de Horrack, *Revue archéologique*, 1862, p. 123 ; Birch, *Proceedings*, 1884-1885, passim ; et Leemans, *Actes du 6e Congrès International des Orientalistes*, p. 121-123.
2. Cf. Platon, *Timée*, et Le Page-Renouf, *Transactions*, t. VIII, 2, p. 223.
3. Champollion, *Notices manuscrites*, t. I, *Panthéon*, p. 69.
4. *Escalier du Musée Égyptien au Louvre*, B, 49 *b*.
5. *Papyrus magique Harris*. B, 2.
6. Cf. *Todtenbuch*, ch. 149, l. 42, et vignette ; ch. 74 et ch. 163, vignettes.
7. Champollion, *Notices*, t. I, p. 766 et t. II, p. 505.
8. Pierret, *Études égyptologiques*, fasc. II. p. 16.
9. Dümichen, *Zeitschrift*, 1867, p. 8.
10. E. de Rougé, *Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I (fasc. 4), p. 139.
11. *Id.*, p. 135.
12. Chabas, *Le Calendrier Sallier*, p. 64 ; cf. Lane, *The Modern Egyptians*, ch. 26.

savoir si le sexe du serpent a varié ou non dans cette allégorie.

L'arbre de vie et l'arbre de science étaient d'ailleurs bien connus des Égyptiens.

On voit souvent le sycomore de Nu, la déesse céleste, offrant à l'élu des pains symbole de la nourriture[1], ou ses fruits[2] qui étaient rouges[3], et l'eau[4] qui était la vie même[5], comme le prouve la cruche à libations ayant la forme du signe de la vie[6]. Un chapitre du *Todtenbuch* dit l'arbre céleste *maître des offrandes,* [7], titre qu'une de ses divinités habituelles[8], Hathor, portait aussi[9] avec celui de Neb-t'efa-u, [10]. Cet arbre est déjà cité dans une inscription funéraire de la IVe dynastie, [11]. Plusieurs passages du *Livre des Morts* lui sont consacrés. Au tombeau d'un contemporain de Séti Ier et de Ramsès II, la déesse du sycomore s'adresse elle-même à l'élu : « Dis-
» cours de Nut, la grande protectrice, en ce nom à elle du
» sycomore. Je t'offre ce rafraîchissement à moi, rafraîchis-y
» ton cœur, dans cette eau sortie de ta (mère), sur la terre
» occidentale de Thèbes ; reçois des offrandes et des aliments
» sortis de mes membres, [illegible], que ton âme se repose à mon ombre

1. *Todtenbuch*, ch. 52, ll. 3 et 4 ; ch. 152, l. 7 ; *Denkm.*, III, 269, etc.
2. Champollion, *Notices manuscrites*, t. XXXVI, pl. XL.
3. Papyrus de Tentamen à la Bibliothèque Nationale.
4. Cercueil de Petuf, Musée du Louvre; *Todtenbuch*, ch. 52, 57 et 152, etc.
5. Cf. Chabas, *Annales du Musée Guimet*, t. IV, p. 22-29.
6. Cf. *Denkmäler*, Lepsius, III, 180.
7. *Todtenbuch*, ch. 152, 7.
8. Champollion, *Notices*, t. I, p. 387 ; cf. Chabas, *Zeitschrift*, 1869, p. 163.
9. Champollion, *Notices manuscrites*, et *Panthéon*, t. I, p. 81.
10. Mariette, *Revue archéologique*, 1867, A, 2,
11. Lepsius, *Denkmäler*, II, 98.

» et boive l'eau à son gré[1] ». « Je suis *Tum* », dit un Égyptien à ce sycomore, sur un vase à libations[2].

Si l'on trouve là un arbre de vie, on reconnaîtra aussi un arbre de science, aux fruits savoureux, dans une forme du dieu des lettres et des lettrés, Thoth, qu'un texte du *Papyrus Sallier I*, traduit par M. Goodwin, appelle « grand » palmier de soixante coudées sur lequel il y a des cocos, avec » des amandes dans les cocos et du lait dans les amandes »[3]. Ce palmier est figuré sur quelques scarabées.

Les idées de vie et de science sont rattachées à celle de l'arbre dans un chapitre du *Livre des Morts* qui remonte au moins à la XIIe dynastie[4] :

« Chapitre pour que soit avantagé de *la connaissance* » *divine*, et pour que ne mange point d'impuretés le parfait » Sebak-aa-pen.

» Il dit : « O mangeur impur de l'impureté de (son) corps, » tremble devant moi ! Je suis le mâle des mâles, qui régit ses » demeures. Je vole en épervier, je glousse en oie dans mes » actes. Je me pose sur le beau sycomore qui est au milieu » de la demeure du double sycomore[5] humide. Sorti, je me » pose sur lui, dont on ne se détourne pas ; *quiconque est sous* » *lui est un dieu*. C'est mon abomination l'impureté, que je » n'en mange pas, que cela n'entre pas dans mon ventre. »

Quant aux fruits du Paradis qui donnaient la science ou la divinité, on les retrouve en Égypte dans ceux de l'arbre divin, cèdre, perséa ou sycomore. Les fruits de cet arbre contenaient les cœurs des mânes ou des dieux, et l'on voit assez souvent, dans les scènes religieuses, les dieux écrivant les noms des rois sur les fruits cordiformes de l'*asht* ou

1. Champollion, *Notices*, t. I, p. 523, 848.
2. Pierret, *Études égyptologiques*, 8e livraison, p. 113.
3. Chabas, *Seconds Mélanges*, pp. 239, 240.
4. Lepsius, *Ælteste Texte*, pl. 41, 42, ll. 39-48 ; pl. 8, ll. 66-71 ; et pl. 29, ll. 1, 2.
5. Cf. *Todtenbuch*, ch. 109, vignette.

perséa[1]. Un roi du Moyen Empire s'appelait en conséquence *celui dont le cœur est inscrit,* [hieroglyphs]. expression développée dans un texte de la XXVIe dynastie[2]. Là, l'élu est dans la demeure de la dame du sycomore, dans la demeure de vie [hieroglyphs], et on lit, après une courte lacune :

« ..... Sorti de Nut. O ta mère, ta mère ! O grande, » grande ! O cœur peint sorti d'elle [hieroglyphs] ! » ô nourrice, bonne et infatigable ! ô bonne berceuse ! Entre » en elle en qui tout le monde entre journellement ! » Les cœurs inscrits sont encore cités au chap. 125 du *Todtenbuch* (l. 46), et Plutarque rapporte qu'on offrait de préférence à Harpocrate le perséa, parce que son fruit a la forme d'un cœur[3]. Baïta, sorte d'Adam à qui les dieux font une femme dans le paradis de la vallée du Cèdre, pour qu'il ne reste pas seul, et dont la légende rappelle parfois celle d'Osiris[4], avait mis son cœur dans le fruit du cèdre, forme de l'arbre divin qui semble empruntée à la Phénicie. Un papyrus de la bonne époque, celui de Tura dit Neferubnef, représente le soleil sur l'arbre[5], sorte de buisson ardent, et c'est là une illustration des paroles que prêtait à la déesse-mère la célèbre inscription de Saïs, ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον, ἥλιος ἐγένετο, *le fruit que j'ai enfanté est le soleil*[6]. A Edfou il est dit d'Harkhuti assis dans l'arbre, que son nom vit dans les fruits de l'arbre sacré [hieroglyphs][7].

1. Cf. Champollion, *Notices*, t. I, p. 123, 250, 580, 596 ; t. II, p. 588, etc.

2. Pierret, *Études égyptologiques*, fasc. I, p. 45.

3. *D'Isis et d'Osiris*, 68.

4. Cf. Lenormant, *Les premières Civilisations*, t. I, *Le Roman des deux frères*.

5. P. Guieysse, *Le ch. 64 du Rituel*, pl. IV.

6. *Proclus in Tim.*, I, 30, cité par E. de Rougé, *Statuette naophore*, p. 22.

7. Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus*, pl. XX.

Manger ou prendre un cœur, c'est s'approprier la vie ou l'âme qu'on croyait contenues dans le cœur[1]. Baïta, pour ressusciter, boit de l'eau dans laquelle infuse son cœur tombé du cèdre[2], et quand Isis, d'après un autre conte de la même époque, ravit par ruse la divinité contenue dans le nom du vieux roi soleil, *habitant du cèdre*, elle lui enlève son cœur[3], comme une Ève triomphante.

Que la scène du Neb-t'efa puisse ou non être rattachée à l'histoire d'Adam, on voit dans tous les cas que le plus grand nombre des particularités de cette histoire existaient en Égypte : l'arbre de vie et de science, le serpent du paradis, l'Ève songeant à s'approprier la divinité, et enfin Adam lui-même.

Autant qu'on peut se montrer affirmatif dans des matières aussi délicates, deux faits, en résumé, semblent bien vraisemblables. Le premier est l'identité de Cham et de Khem, pères des Chamites et personnages obscènes portant des noms semblables apparentés à des racines semblables. Le second est l'identité d'Atum, l'homme, père des hommes, avec Adam, l'homme, père des hommes. Les ressemblances bien connues qui existent dans les coutumes et la langue entre les civilisations égyptienne et hébraïque, suffisent largement pour expliquer les deux analogies signalées ici.

1. Horapollon, I, 7 ; cf. Porphyre, *De Abstinentia*, II, 48.
2. *Papyrus d'Orbiney*, p. 13 et 14.
3. Pleyte et Rossi, *Les Papyrus de Turin*, pl. CXXXII, 6 ; et CXXXIII, 13.

LA FLÈCHE DE NEMROD

ET L'ÉPREUVE DE LA CHASTETÉ[1]

---

1. — M. Gaidoz a montré par différents exemples[2] que la flèche de Nemrod symbolise la colère, punie ou non, de l'homme contre les dieux.

C'est ainsi que l'empereur chinois Wou-y, qui était à peu près fou et qui mourut frappé de la foudre, perça de flèches une outre pleine de sang pour se venger des esprits[3], que les Gètes, suivant Hérodote[4], lançaient des flèches contre le tonnerre, et que les Celtes, d'après Élien[5], se ruaient contre les vagues avec l'épée et la pique. Le héros d'un poème hindou, le Raghou-Vança de Kalidasa, menace de ses flèches un fleuve qui agite d'effroi ses mains de vagues.

Les attaques des choses ou des esprits par l'homme étaient quelquefois exécutées selon des rites religieux ou des ordres divins. On voit, par exemple, sur un monument thébain, le Pharaon Tahraka et sa mère jeter des pierres et des flèches aux quatre points cardinaux pour chasser les mauvais esprits[6], dans la Bible, Joas lancer une flèche

1. Publié dans *Mélusine*, 1888, t. IV, col. 34-39.
2. *Mélusine*, t. III, col. 126-127.
3. Pauthier, *Chine*, p. 70.
4. Hérodote, IV, 94.
5. Élien, *Variæ historiæ*, XII, 23; cf. Strabon, l. VII, ch. II, 1.
6. E. de Rougé, *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I (fasc. 1), p. 15.

contre la Syrie, puis frapper quatre fois la terre de ses flèches, ce qui lui assure trois victoires[1], et, dans Hérodote[2], Darius lancer une flèche vers le ciel en demandant à la divinité de se venger des Athéniens.

Quelquefois ces attaques réussissaient sans avoir été autorisées comme lorsque Cyrus menaça et dompta un fleuve[3], mais, à part quelques exceptions analogues, il n'y avait là, d'après les légendes, que des bravades impies et impuissantes, ainsi que le montre la folie de Cambyse qui frappa le bœuf Apis d'un coup d'épée et en fut puni par la perte de la raison[4]. Sans parler des Psylles (les puces) qui marchèrent en armes contre le vent du midi et furent ensevelies par lui sous les sables[5], on peut rappeler ici qu'Eschyle, dans *les Perses,* attribue les malheurs de Xerxès, non pas même à ce qu'il avait fait fouetter la mer[6], mais simplement à ce qu'il avait voulu l'enchainer en esclave sous un pont. Sir John Lubbock[7] rapporte qu'à Madagascar, agiter une lance au-dessus des eaux qu'habitent les crocodiles serait un acte sacrilège qui mettrait la vie en danger.

2. — Un des épisodes de l'histoire égyptienne telle qu'elle est racontée par les historiens grecs, montre de même le fils de Sésostris (Phéron, d'après Hérodote) lançant des flèches contre le Nil qui avait débordé outre mesure : en punition de ce crime, le Pharaon devint aveugle. Comme il ne pouvait guérir, un oracle lui ordonna, la dixième année de son règne, d'adorer le dieu d'Héliopolis, et de se laver

1. *II Rois*, ch. XIII, v. 15-19.
2. Hérodote, V, 105.
3. *Id.*, I, 189.
4. *Id.*, III, 29 et 30.
5. *Id.*, IV, 173; cf. Brugsch. *Revue égyptologique*, t. II, n° IV, p. 326.
6. Cf. Hérodote, VII, 35 et 34.
7. *Les origines de la civilisation*, trad. française, p. 273.

la figure avec l'urine d'une femme chaste. Il chercha longtemps et ne fut guéri que par la femme d'un jardinier : il l'épousa et fit brûler dans le désert les autres femmes sur lesquelles il avait tenté l'épreuve, puis il consacra, d'après les conseils de l'oracle, deux obélisques au dieu d'Héliopolis [1].

Hérodote nomme « terre rouge » le village où furent brûlées les femmes coupables, et Diodore l'appelle « terre » sacrée ». C'est ce dernier historien qui attribue la guérison du roi à une jardinière, particularité qui manque dans Hérodote et qui vient évidemment d'une source commune aux deux historiens, sans doute le livre d'Hécatée de Milet.

La légende (car on ne saurait voir là un récit historique) parait avoir été souvent racontée dans l'antiquité, et Pline [2] en relate un détail, quand il dit que Neuchorée, fils de Sésostris, érigea l'un des obélisques d'Héliopolis en souvenir de sa guérison. Le nom de Neuchorée est, comme l'ont montré MM. Lepsius et Lauth, une mauvaise traduction de Phéron, qui signifie en réalité, comme Pharaon, la Grande Demeure, le Palais, la Cour, en égyptien *per-aa*. Les Grecs confondirent *Per-aa, Pharao,* avec le mot égyptien *Phruro,* le Nil, Φρουρῶ ἤτοι Νεῖλος [3], et par suite avec le mot d'origine sémitique *Nachor, Neilos,* le Nil, d'où l'équivalence de Neuchorée [cf. Uchoreus [4]], et de Phéron ou Pharaon : *Narakho ceu Pharao,* dit la Chronique de Malala [5].

Les savants qui cherchent à expliquer les croyances égyptiennes ont largement usé et abusé du mythe solaire, sorte de clef pour toutes les serrures, et Phéron, à ce

1. Hérodote, II, 111 et Diodore, I, 59.
2. *Hist. Nat.*, XXXVI, 15, 3.
3. Eratosthène, *Fragmenta historic. græc.*, éd. Didot, t. II, p. 565.
4. Diodore, I, 50.
5. *Fragm. historic. græc.*, éd. Didot, t. II, p. 534.

point de vue, représenterait aussi bien que Cadet-Roussel un soleil très satisfaisant.

Il serait le soleil en personne, Phré, aveuglé, c'est-à-dire privé de sa lumière, comme Horus, autre Dieu solaire de l'Égypte, que la légende montrait aveuglé par Typhon[1]. La diminution de la clarté et de la chaleur correspondrait à la montée du Nil qui commence en été et se prolonge jusqu'en automne : la crue pourrait, en conséquence, paraître amener l'hiver et causer une sorte de lutte entre le fleuve et l'Apollon égyptien. Le dieu ne serait guéri que par les déesses des pluies, des brises, des nuées ou des rosées printanières, rappelant les vaches ou les femmes célestes des mythes indo-européens. Il les brûlerait toutes dans le désert, « le pays rouge » suivant l'expression égyptienne, mais il épouserait la dernière, celle qui annonce le retour définitif de la belle saison, à peu près comme Lyncée épousant Hypermnestre dans la légende des Danaïdes. L'Égypte aurait eu, suivant Mariette[2], une fête du printemps, le *Sham-en-nesim* actuel, qui se serait célébrée aux environs des jardins d'Héliopolis, la ville du Soleil, où Phéron éleva deux obélisques en reconnaissance de sa guérison, et où un texte hiéroglyphique dit qu'il naquit[3]. La légende est donc en tout cas héliopolitaine, ce qui expliquerait pourquoi la libératrice est une jardinière, car dans cette jardinière on retrouverait la déesse locale Hathor *Neb-hotep*, ou la « maîtresse de la campagne Hotep » d'Héliopolis.

Les explications de ce genre sont certainement admissibles si quelques circonstances caractéristiques les motivent, mais il ne saurait en être de même ici, où l'analogie prouve que celle de Phéron se classe parmi celles dont la flèche de Nemrod est le type.

1. Plutarque, *Traité d'Isis et d'Osiris*, 55.
2. *Abydos*, t. III, p. 171.
3. Chabas, *Mélanges égyptologiques*, 3e Série, t. II, p. 161.

Pourquoi le fils de Sésostris a-t-il été pris pour le héros de ce conte plutôt que le fils d'un autre Pharaon? Il y a tout lieu de croire, étant donné les procédés historiques de l'antiquité, que c'est à cause de la décadence retentissante, quoique partielle, qui suivit immédiatement le règne de Sésostris (Ramsès II), et qui laissa une trace si profonde non seulement dans les histoires grecques, mais encore dans la Bible et dans Manéthon.

D'après Manéthon, le fils de Ramsès II, Ménéptah Ier, voulut purifier les temples afin de voir les dieux, mais, ayant dans ce but chassé quelques prêtres lépreux, il en fut puni par un retour offensif des Pasteurs, et un exil de treize années en Éthiopie[1].

D'après la Bible, Pharaon, c'est-à-dire Phéron, refusa de se soumettre aux ordres de Jéhovah et perdit son armée en poursuivant les Hébreux[2]. Le récit le plus détaillé de ces faits, dont les monuments ne disent rien, est celui de Manéthon, que nous n'avons aucun motif de suspecter, et qui doit serrer la réalité d'assez près.

Les historiens grecs, au contraire, ne nous donnent qu'une approximation lointaine. Les malheurs du Pharaon, considérés comme le châtiment d'un orgueil supposé, avaient été encadrés par les dires populaires que les Grecs ont recueillis dans un de ces récits en quelque sorte allégoriques, qui peuvent s'adapter à tous les évènements de même nature. C'est ainsi que la légende d'un prince élevé par quelque animal ou oiseau sauvage, grâce à une sorte de prédestination et en dehors des conditions ordinaires de l'humanité, se racontait de plusieurs fondateurs de dynasties, comme Cyrus[3], Achéménès[4], Ptolémée[5], etc.

1. Josèphe, *Contre Apion*, I, 26 et 27.
2. *Exode*, ch. XIV.
3. Porphyre, *De Abstinentia*, III, 17.
4. Élien, *Hist. Anim.*, XII, 21.
5. Suidas, au mot Λάγος.

L'anneau de Polycrate a été symbolique au même titre.

La colère de Phéron contre le Nil doit rappeler, comme certains des fléaux que mentionne l'*Exode*, les troubles apportés dans le régime du fleuve par une mauvaise administration; d'autre part, l'infirmité dont le monarque fut atteint, sorte de talion en vertu duquel la cécité physique punit l'aveuglement moral, est un des maux qui devaient passer le plus fréquemment pour des marques de la colère divine en Égypte, où les ophthalmies sont si communes.

3. — Le conte rapporté par Hérodote et par Diodore n'a pas seulement trait à l'impiété et au châtiment de Phéron; la guérison du prince y forme un nouvel épisode, qui greffe une seconde légende sur la première.

Cette légende n'est assurément ni atmosphérique ni solaire, et elle paraît tirer son origine de la thérapeutique égyptienne. Rawlinson, dans son commentaire sur Hérodote[1], dit en effet que l'urine passe encore, en Égypte, pour le spécifique de l'ophthalmie. La médecine ancienne se compliquait habituellement de magie, ce qui explique pourquoi l'on a pu tenir compte du plus ou moins de pureté, même morale, de la personne chargée de fournir le remède.

Il semble même qu'on ait vu là, au moins spéculativement, un moyen de constater la chasteté des femmes. Rien ne nous apprend si ce moyen était usité dans la pratique, mais en tout cas les Égyptiens n'auraient pas été le seul peuple ayant eu le droit de vérifier par des épreuves légales la vertu féminine : qu'on se rappelle en particulier le gâteau de jalousie et les eaux de malédiction dont il est parlé dans le *Pentateuque*[2], le combat des jeunes Libyennes[3],

1. *Herodotus*, t. II, p. 182.
2. *Nombres*, ch. v.
3. Hérodote, IV, 180.

le dragon de Lanuvium[1] et le bouclier des Celtes[2].

Le folk-lore, d'ailleurs, offre plusieurs exemples de procédés analogues, attribués aux Psylles[3], aux aigles[4], aux crocodiles[5], etc. Un de ces exemples est fourni par un conte arabe d'origine égyptienne, ou tout au moins relatif à l'Égypte, de sorte qu'on pourrait presque se demander si la tradition arabe et la tradition pharaonique se relient ici par une simple analogie ou par une véritable filiation.

Le conte arabe, « Histoire du prince Zeyn Alasnam et du roi des génies », se trouve dans la traduction des *Mille et une Nuits* de Galland et dans celle de Weil, mais le texte original ne paraît pas avoir été publié.

D'après l'histoire de Zeyn Alasnam, le roi des génies habitait en Égypte une île où l'on était conduit en barque par un autre génie à tête d'éléphant. — N'est-ce-pas là l'île d'Éléphantine? Le site de la première cataracte a eu de tout temps ses légendes[6], et Lane a reconnu déjà ce site dans un récit des *Mille et une Nuits* traduites par lui[7], sous la forme d'une mer (la mer des Trésors) entourant une île escarpée. Suivant Plutarque, ni oiseau, ni poisson, ni personne n'approchait de l'île de Philæ, emplacement du tombeau d'Osiris[8] et type sans doute de l'île du Génie (ou Ka) des légendes égyptiennes; les prêtres seuls y abordaient à un certain jour de l'année.

Dans le conte traduit ou imité par Galland, le roi des

1. Properce, l. IV, VII, *De Lanuvii dracone*, et Élien, *Hist. Anim.*, XI, 16.
2. *Anthologie grecque*, épigr. descript., 125.
3. Élien, *Hist. Anim.*, I, 57.
4. *Id.*, II, 26 et IX, 3.
5. *Id.*, IX, 3.
6. Hérodote, II, 28; Maxime Ducamp, *Le Nil*, 3e édition, 169-172, etc.
7. *The Thousand and one Nights*, Notes to chapter XVIII, note 10; cf. P. Trémeaux, *Égypte et Éthiopie*, 2e éd., p. 80-83.
8. Plutarque, *Traité d'Isis et d'Osiris*, 21 ; cf. Diodore, I, 22.

génies exige que le prince, en retour d'une statue promise, lui amène une jeune fille chaste. Il la reconnaîtra à ce que son image, à elle, apparaîtra sans se ternir dans un miroir magique : la femme dont le reflet n'apparaîtrait pas dans le miroir aurait, sinon de fait, du moins d'imagination, manqué à la chasteté. — Ne semble-t-il pas qu'il y ait ici quelque chose comme l'épreuve égyptienne faite sur les femmes pouvant guérir ou non la vue troublée du Pharaon ? — Quand Zeyn Alasnam a rencontré la vierge cherchée, il la conduit au roi des génies, qui lui fait la surprise de la lui rendre, en la plaçant dans le palais du prince au milieu d'un groupe de huit statues dont elle semble à première vue la neuvième.

Ces statues ne sont pas mentionnées dans la légende de Phéron ; se retrouveraient-elle dans l'*Orlando furioso* de l'Arioste, poète érudit qui ne manquait pas de renseignements sur l'Égypte arabe[1] ?

Dans un épisode du *Roland furieux*[2], un des héros du poème, Renaud, arrive à une île dont le maître possède un palais en marbre d'Égypte et de Nubie, orné de huit belles statues dont la huitième est anonyme. Ce seigneur a de plus une coupe enchantée qu'il présente à ses hôtes mariés : si le vin que celle-ci contient se répand sur le buveur, c'est que la femme de celui-ci est infidèle.

Analogue comme divinatrice au gobelet de Joseph qui lui révélait tout[3], la coupe équivaut ici au cor enchanté d'un de nos vieux romans et au miroir magique des *Mille et une Nuits* : ce n'est pas à dire assurément qu'elle ait une origine égyptienne, mais le cas peut à la rigueur sembler plus douteux pour le miroir magique.

Y-a-t-il eu sur ce dernier point souvenir ou rencontre ?

1. Chant XV.
2. Chants XLII et XLIII.
3. *Genèse*, ch. XLIV, 5.

Voilà une question qu'on est amené à se faire dans bien des cas analogues.

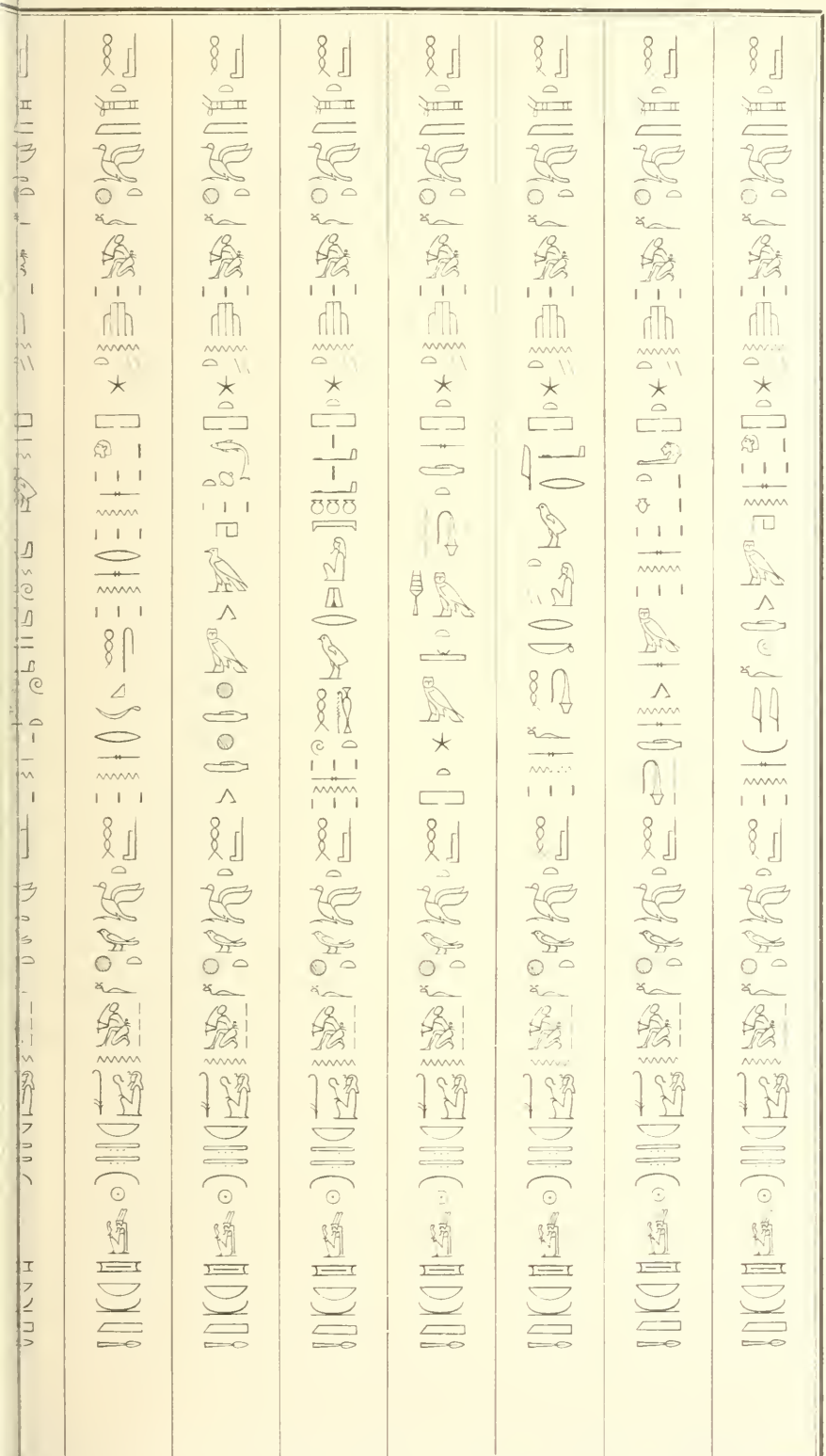
Quoi qu'il en soit, le miroir est un emblème assez naturel de la pureté, comme le montre, sans parler du reflet perdu d'Hoffmann, le vers de V. Hugo :

Sur ce miroir terni qu'on nomme face humaine[1].

et le passage suivant d'un roman contemporain : « Un » souffle impur avait terni le miroir ; on ne s'y reconnaissait » plus, toutes les figures dansaient, grimaçaient. Le voilà » net, sans tache ; la douce et chère image s'y reflète sans » tache.» Quand la femme subit son impureté mensuelle, *speculorum fulgor aspectu ipso hebetatur*, disait Pline[2].

En résumé la légende grecque du fils de Sésostris, ou Phéron, appuie l'opinion que la flèche de Nemrod a partout ses analogues, comme expression de la guerre que l'homme fait parfois aux dieux et aux choses. Elle montre ensuite, dans sa mesure, qu'il faut faire au folk-lore une plus grande part que certains savants ne sont encore disposés à l'admettre. Enfin elle contribue à révéler la manière dont les traditions s'agrègent pour composer une sorte d'histoire *ad usum populi*, vraie au fond, fausse à la surface, et, pour mieux dire, traduite en fictions.

1. *Marion Delorme*, acte I, scène 3.
2. L. VII, ch. 13, 2.



TEXTE DE L'HYPOGÉE DE RAMSÈS VI[1]

Ce petit texte (pl. I), copié à Thèbes dans le tombeau de Ramsès VI, appartient à une sorte de livre illustré qui entra dans la décoration des hypogées royaux sous la XXe dynastie égyptienne, c'est-à-dire peu d'années après Sésostris. L'ensemble du livre décrit les soixante-quinze cavernes de l'enfer que traverse le soleil et qu'habite Osiris. De temps en temps, quelque longue litanie intervient où l'on prie l'un ou l'autre de ces deux dieux pour le roi qui leur est comparé. Ici, il s'agit d'Osiris, le souverain et en même temps le type des morts, le grand cadavre qui gît dans l'enfer, « le » prince de la pourriture ». Un gardien de damnés les apostrophe dans les deux colonnes qui précèdent celles-ci, puis, dans celles-ci, le même personnage demande que les ennemis du roi périssent comme ceux d'Osiris. Les ennemis du roi, c'est l'entourage particulier d'hommes et d'esprits contre lesquels il avait à se défendre.

Peu de remarques seront nécessaires pour éclaircir le texte. L'allusion aux mystères du grand dieu concerne Osiris démembré par ses ennemis, lorsqu'ils l'arrachèrent de son sarcophage. Le serpent uræus personnifiait la flamme solaire, et par suite la souveraineté du Pharaon assimilée à celle du soleil : il figurait à ce titre sur la couronne des rois et des dieux, et il est certain qu'il faut voir en lui le basilic des anciens. Le Nun était le dieu des eaux élémentaires, qui entourait et supportait toutes choses : c'est ce que nous

1. Publié dans le *Recueil de textes étrangers* édité par A. Lanier, 1888, p. 21-24.

appelons aujourd'hui l'éther. Le court fragment inséré ici ne saurait donner une idée complète du livre dont il fait partie : les scènes figurées dominent dans le livre, et le défilé incessant de ses personnages, peints en noir sur les murs blancs des tombes, a quelque chose de vraiment saisissant. Il est clair que les auteurs de la composition se sont acharnés à traduire, par tous les moyens possibles, leur conception du monde infernal.

Voici la traduction du texte, y compris celle des deux colonnes qui précèdent :

« (O gens des poteaux, gens des poteaux, qui gardent les » poteaux, vous êtes les impurs, attachés à cause de la vio- » lence qu'ils ont faite aux mystères du dieu grand. Soyez » anéantis! La déesse de la Destruction vous enchaîne, et » je vous compte. Prisonniers

» obscènes, gens livrés à la main cachée, à laquelle on » n'échappe pas! gens du lieu de la destruction, détruites » soient vos âmes et vos ombres!)

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et » leurs têtes tombent dans leurs corbeilles : détruits soient » les ennemis du feu roi!

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et » leurs cœurs vont à leurs bûchers : détruits soient les en- » nemis du feu roi!

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et » le basilic les consume : détruits soient les ennemis du feu » roi!

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et » leurs bûchers les domptent dans l'enfer : détruits soient » les ennemis du feu roi!

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et » les bras de Nun portent leur destruction : détruits soient » les ennemis du feu roi!

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et
» leurs corps tombent à la renverse : détruits soient les en-
» nemis du feu roi!

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et
» leurs têtes à eux leur sont coupées : détruits soient les
» ennemis du feu roi!

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et
» ils sont liés et enchaînés loin de leurs âmes : détruits
» soient les ennemis du feu roi!

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et
» la déesse Feu lance sa flamme contre eux : détruits soient
» les ennemis du feu roi!

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et
» la déesse Flamme lance son feu contre eux : détruits
» soient les ennemis du feu roi!

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et
» leurs bûchers nocturnes remplissent l'enfer : détruits soient
» les ennemis du feu roi!

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et
» livrés au lieu de la Destruction : détruits soient les en-
» nemis du feu roi!

» Détruits sont les ennemis de celui qui habite l'enfer, et
» je les livre à la Destruction : détruits soient les ennemis
» du feu roi!

» O Osiris, maître de l'Occident, dont l'âme est bien-
» heureuse et le corps divin, soit divin le corps du feu roi!

» O Osiris, maître de l'Occident, maître de l'infection,
» prince de la pourriture, protège l'âme du feu roi! »

LA MOTTE DE TERRE[1]

1. — Les colons de Cyrène, Doriens et Minyens venus de Lacédémone à Théra et de Théra en Afrique, prospérèrent si vite et si bien qu'ils crurent avoir ou voulurent avoir des divinités à eux : ceux des dieux poliades ou nationaux dont leur fortune semblait l'œuvre ne devaient-ils point, par là-même, en effet, appartenir au nouveau pays d'une façon toute spéciale? Les colons firent donc naître leur Pallas Tritogénie en Afrique, où, grâce à eux sans doute, un ou plusieurs lacs s'appelaient Triton, *falsi Simoentis ad undam*. Ils donnèrent aussi pour patrie à leur Aristée, dieu de la fertilité, la contrée fertile par excellence qu'ils occupaient, bien que ce personnage fût le fils de l'Apollon Dorien. Enfin ils déclarèrent que la Cyrénaïque devait son nom à la mère d'Aristée, nymphe venue, comme le vaisseau construit par les Argonautes leurs aïeux, du Pénée et du Pélion[2], et attirée probablement en Libye par une appellation géographique assez répandue dans les parages méditerranéens, Cyra, Cyrnos, Cerné, Cyraunia, Cyraunis, etc. Toutefois les visées ambitieuses des Cyrénéens n'infirmaient point le principal lien de la colonie à sa métropole, la communauté du foyer : on avait, bien au contraire, imaginé toute une légende pour légitimer ce trait d'union par un prodige.

La fable dont il s'agit a été racontée en premier lieu par Pindare, que ses ancêtres les Égides rattachaient aux fon-

1. Publié dans *Mélusine*, t. V, n° 6, col. 145-147 (Nov.-déc. 1890).

2. Cf. Hésiode, éd. Didot, *Fragments*, p. 53 ; Apollodore, II, 5, 8, 1 ; Diodore, IV, 41 et 81, etc.

dateurs de Cyrène, et qui aimait en conséquence à célébrer la jeune colonie[1]. Suivant le poète, un des Argonautes, nommé Euphémos (peut-être l'Eumélos du *Critias*, fils aussi de Poseidon), avait reçu d'un dieu du lac Triton une motte de terre « comme gage d'hospitalité », ce qui rappelle assez bien l'investiture féodale par le don d'une motte gazonnée, et même la consécration des féciaux par une motte du même genre. Euphémos aurait dû conserver ce présent pour le déposer sur le sol grec, auprès de la bouche du Tartare, dans Ténare sa patrie, où le temple avait la forme d'une grotte, suivant Pausanias, et qui était située d'après Strabon[2] sous le même méridien que Cyrène. Ténare étant une ville du Péloponèse, les Lacédémoniens et les Argiens auraient ainsi possédé la Libye; mais la motte de terre, oubliée, tomba du vaisseau des Argonautes dans la mer, et les flots l'emportèrent jusqu'à l'île Callistée (Théra), celle des Cyclades qui se trouve le plus près de l'Afrique. L'empire de la Libye, contenu dans cette « glèbe éternelle », appartient donc à l'île de Théra et aux descendants d'Euphémos qui s'y établirent.

Apollonius[3] prétend que ce fut Euphémos qui jeta la motte de terre libyenne dans la mer, où elle serait devenue l'île Callisté; et peut-être faut-il regarder cette île comme analogue à Ténare relativement au Tartare. En effet, Callisté, Théra ou Santorin, est de date récente et de formation volcanique, comme le savaient les Grecs, dont les traditions, celles relatives à Pithécuse[4] par exemple, représentaient les cratères des volcans comme les soupiraux de l'enfer. Les chrétiens du moyen âge conservèrent cette croyance, et encore aujourd'hui « la façade plutonienne » de Santorin fait

1. Quatrième et cinquième *Pythiques*.
2. XVII, 3, 20 et VIII, 5, 1; cf. Diodore, XVIII, 21.
3. *Argonautiques*, éd. Didot, p. 110.
4. Pindare, 1re *Pythique*; cf. *Fragm. histor. græc.*, éd. Didot, I, Phérécyde, fragment 14; Strabon, V, 4, 9 et XIII, 4, 6, etc.

songer aux « ruines foudroyées d'un palais de Titan », ou « à l'entrée d'un cercle de l'Enfer de Dante[1] ».

2. — Il y a dans le récit de Pindare les traces d'une ancienne cérémonie restée plus en usage chez les Latins que chez les Grecs, de sorte que c'est le rite des premiers qui explique la légende des seconds.

Les Latins, en fondant leurs villes, creusaient une fosse ronde, *mundus*, dans laquelle ils jetaient une poignée de terre apportée de la métropole, ou plusieurs poignées de terre si les fondateurs n'étaient pas de même origine. Région des mânes[2] et emplacement du foyer sacré, le *mundus* constituait, au point de vue religieux, la véritable raison d'être de la cité, et on retrouve aisément son symbolisme dans la fable d'Euphémos, qui peut être regardée comme contenant les *disjecta membra* du vieux rite. En effet, la motte qu'il fallait jeter à l'entrée du Tartare, ou de l'enfer, ne diffère point de la terre qu'on déposait dans la fosse des mânes : elle représente de la même manière le pays auquel on en rattachait un autre par le plus intime des cultes, puisque la Libye s'offre par elle à un *mundus* grec.

Une prise de possession en principe peu différente se voit dans Hérodote. Un ancien roi de Macédoine veut payer ironiquement trois jeunes mercenaires, en leur accordant la place que le soleil éclaire sur le sol de sa maison par le conduit de la fumée : l'un d'eux circonscrit alors cet espace avec son couteau, recueille trois fois sur son sein les rayons du soleil, et devient roi par la suite[3]. Sans aucun doute, il avait acquis le sol du foyer royal, endroit sacré par excellence là comme chez les Scythes, pour qui le plus grand serment était de jurer par le foyer du roi[4]. Un autre fait

1. Ch. de Moty, *Nouv. Revue*, 15 juillet 1890, p. 242.
2. Cf. *Odyssée*, X et XI ; Pausanias, II, IV et IX ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 9, etc.
3. Hérodote, VIII, 137 et 138.
4. Hérodote, IV, 68.

raconté par Pausanias[1], celui des Phocidiens fertilisant leurs terres et stérilisant celles des autres avec de la poussière prise sur un tombeau thébain, montre l'importance attribuée au sol consacré par les mânes. Dans le monde sémitique, la Bible[2] fournit un exemple de la communauté établie par la terre relativement au culte, non plus du foyer mais de la divinité, lorsqu'un grand de Damas se décide à adorer Jahvé au lieu de Rimmon, et fait charger en conséquence deux mulets avec de la terre israélite, qu'il emporte : par là, il ne se séparait pas de sa nouvelle patrie.

Le besoin d'une patrie et d'un culte, figurés par la terre ou le foyer, caractérise bien les temps antiques, alors qu'on pouvait considérer comme perdue toute cité privée de son culte par l'abandon de la terre et de l'eau[3], la dédition, ainsi que tout individu chassé de son foyer, c'est-à-dire privé du feu et de l'eau par l'exil grec ou l'exil latin, aussi terrible l'un et l'autre que le *hikkaret* sémitique.

Ce sont là de vieilles conceptions, en apparence bizarres, qui ont pourtant leurs racines au plus profond de l'âme humaine, puisqu'elles tiennent à l'amour du sol et du foyer; aussi reparaissent-elles encore dans le cœur de l'Européen et dans la raison du Nègre, même de nos temps, sous une forme ou sous une autre, depuis la plainte si connue de Danton, qu'on n'emporte pas sa patrie à la semelle de ses souliers, jusqu'à cette objection du roi de Dahomey contre la guerre à lui faite, qu'il y a pourtant « assez de territoires » libres, sans foyers et sans ancêtres ».

1. *Béotie*, l. IX.
2. *II Rois*, v.
3. Hérodote, IV, 126 et 131 ; Tite-Live, VII, 31 ; IX, 9 ; XXXI, 29, etc.

RITES ÉGYPTIENS[1]

CONSTRUCTION ET PROTECTION DES ÉDIFICES

Les rites dont il s'agit ici étaient destinés à protéger les demeures de toute nature : ils comprenaient donc nécessairement, outre l'accomplissement de certains sacrifices humains ou non et de certaines formalités d'orientation ou de date, l'installation des innombrables statues, statuettes, amulettes, etc., dont les Égyptiens se montrèrent de tous temps si prodigues. Cette abondance de matière fait qu'il semble difficile d'épuiser le sujet, mais il reste toujours possible de le comprendre et de le faire comprendre, ou d'y tâcher. Pour y réussir, il sera peut-être bon de se défaire d'une illusion qui paraît d'ailleurs assez naturelle.

C'est que, si l'on considère l'importance et l'ancienneté des vieux rites, on est tenté de voir en eux quelque chose d'irréductible et de primordial, comme l'a fait parfois M. Fustel de Coulanges. Il faut bien admettre néanmoins, sans remonter à l'infini, que l'état d'esprit indiqué par nombre

1. Ce n'est que la première partie de l'ouvrage projeté par Lefébure. Elle fut insérée dans les *Publications de l'École des Lettres d'Alger, Bulletin de Correspondance Africaine*, dont elle forme la quatrième livraison, in-8°, Paris, Leroux, 1890. 104 p. L'exemplaire qui nous a servi pour cette édition porte de nombreuses notes de Lefébure, qu'il nous a paru intéressant de reproduire au bas des pages. — G. M.

de pratiques et de cérémonies a été précédé d'autre chose. Le cannibalisme, par exemple, n'a rien en soi de sacramentel : c'est le fait de brutes qui s'entredéchirent, et il a fallu un certain raffinement de pensée pour imaginer qu'on absorbait l'âme d'un homme en mangeant sa chair. De même il est naturel qu'un barbare affiche la tête de son ennemi vaincu avant de songer à faire de cette tête une sentinelle, ou bien qu'il se frappe de douleur et de colère avant de songer à offrir ses mutilations aux dieux. Les anciens cultes semblent ainsi devoir leur fond à l'instinct et leur forme à la réflexion, ou tout au moins à une certaine réflexion, si grossière qu'on la suppose.

C'est là un point important qui n'est peut-être pas assez indiqué au cours de la présente étude, restée un peu à l'étroit dans le nombre de feuilles d'impression qui lui a été accordé, même en le dépassant de plusieurs pages. Il y a donc lieu de désirer ici une certaine indulgence pour des lacunes trop faciles à apercevoir, sans parler de celles qui résultent du manque de caractères hiéroglyphiques, cause parfois de quelque gêne dans la discussion des textes.

PREMIER CHAPITRE

MAISONS

Plan et travaux. — Un roman de la bonne époque, celui du *Prince prédestiné,* parle de deux palais construits pour un prince et une princesse qu'on voulait garantir de certains accidents; d'autres papyrus du même temps célèbrent le palais que Ramsès II s'était fait élever à la frontière. Ce devaient être là des demeures bâties dans les règles ou jamais; malheureusement les textes ne nous disent rien de ces rites, qui ne différaient sans doute pas beaucoup, pour le nombre

et la minutie, de ceux qu'on observe en Chine. Il en subsiste un spécimen au *Calendrier des jours fastes et néfastes* publié dans les *Select Papyri* du British Museum et traduit par M. Chabas. D'après ce calendrier, qui date du temps des Ramessides, il était permis de faire le plan d'une maison, mais défendu de bâtir et de se servir de pierres le 26 du mois Paophi, en septembre : *Fais le plan d'une maison ce jour-là. Ne touche pas à une pierre; ne commence aucun travail; ne fais aucun ouvrage en ce jour. Ce fut le jour d'ouvrir les arcanes des temples et les écrins à joyaux*[1]. Cette date était notée comme très heureuse. On voit par là que, si les Égyptiens attachaient moins d'importance aux maisons et aux palais qu'aux tombeaux et aux temples, comme l'ont dit les anciens[2], ils n'en soumettaient pas moins à des règles très sévères la construction de leurs demeures terrestres.

Victimes. — Quelques rapprochements et quelques remarques préliminaires éclairciront, peut-être, le sens donné ici aux sacrifices. A la fin des *Héraclides* d'Euripide, Eurysthée, condamné à mort, demande à être enseveli sur le territoire d'Athènes, qu'il protégera : vivant, il est un ennemi, mort, il sera un défenseur[3]. De même, à l'époque des guerres médiques, les habitants d'Amathonte accrochèrent à une de leurs portes la tête de leur ennemi Onésile, que l'oracle leur ordonna de vénérer comme un héros[4]. L'empe-

1. Chabas, *Le Calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 43-44. — Chaldéen sachant « qui dies fundamenta murorum perpetuet » (Apulée, *Ane d'Or*, t. II, p. 282, éd. Nisard). — *Note man.*

2. Diodore, I, 51.

3. Capitole, oracle (Tite-Live, I, 55; Apollonius de Tyane). — Édouard Ier, roi d'Angleterre, fit en mourant jurer à son fils de garder ses os, et « toutes les fois que les Escots rebelleroient contre lui, il » porteroit contre eux les os de son père », qui lui donnerait la victoire. Le fils ne le fit pas, « de quoy il lui mescheut ». (Froissard, L. I, part. I, chap. 59). — *N. M.*

4. Hérodote, V, 114.

reur Trajan lui-même sacrifia à Antioche une jeune fille dont il fit la Fortune de la ville[1]. Les Égyptiens croyaient aussi, selon Porphyre, que l'âme d'un homme tué restait auprès de son corps, et que celui qui possédait un corps en possédait l'âme : c'était pour cela, ajoute le philosophe, que les sorciers se procuraient en tout ou en partie des cadavres[2], et que les devins mangeaient des cœurs de corbeaux, de taupes ou d'éperviers, pour absorber la vertu divinatrice de ces animaux ; l'épervier lui-même, oiseau fatidique[3], était nourri de cœurs d'oiseaux lorsqu'il avait atteint toute sa grandeur[4]. C'est encore pour le même motif qu'à une époque bien antérieure, et en souvenir de l'anthropophagie primitive, les textes sacrés des pyramides royales promettaient aux élus qu'ils mangeraient leurs ancêtres et même les dieux, ou du moins certains dieux, pour s'approprier leurs *vertus magiques*[5].

Or, on lit dans Horapollon : *Pour rendre l'idée de garder,* φυλακτήριον, *ils* (les Égyptiens) *représentent deux têtes humaines, l'une d'homme qui regarde vers le dedans, l'autre de femme qui regarde vers le dehors : ils disent qu'aucun mauvais esprit ne peut pénétrer puisque, même sans écrit, ils se protègent par ces têtes*[6]. Dans son commentaire sur Horapollon, M. Leemans rappelle à ce propos la coutume qu'ont les Arabes et les Maures de sculpter ou de peindre, pour détourner le mauvais œil, une main ouverte sur leurs maisons[7], souvenir peut-être de la main des stèles

1. *Œuvres* de A. de Longpérier, t. III, p. 401.
2. Porphyre, *De abstinentia*, II, 47-48.
3. Porphyre, *De abstinentia*, IV, 9 ; Élien, *De natura animalium*, XI, 29 ; et Pseudo-Callisthène, I, 8, éd. Didot.
4. Élien, *De natura animalium*, VII, 9.
5. Maspero, *Recueil de Travaux*, IV, *Pyramide d'Unas*, p. 59 et 60.
6. Horapollon, I, 24. — Sur les têtes gardiennes des portes, cf. Makrizi (trad. Bouriant), I, p. 93. — *N. M.*
7. Horapollon, édition Leemans, p. 233.

phéniciennes; les Bambaras dessinent sur leurs murs, en guise de talismans, des pieds, des mains, des animaux et des figures géométriques[1]. Un usage analogue à celui des Arabes existait en Égypte sous une forme un peu différente, l'exposition des mains sur les murs : un roi de la XVIIIe dynastie, Aménophis II, fit suspendre aux remparts de Thèbes les mains des ennemis tués[2].

Comme groupe hiéroglyphique les deux têtes dont parle Horapollon signifient *au-dessus, supérieur*[3], mais l'auteur grec désignait spécialement, qu'il le sût ou non, la survivance atténuée d'une ancienne coutume consistant à planter des têtes d'ennemis sur les maisons ou au-dessus des maisons, pour leur en confier la garde; c'est ce que faisaient les indigènes de la Tauride : *Quant aux prisonniers qu'ils font à la guerre*, dit Hérodote, *celui qui a pris un homme lui coupe la tête, et, l'emportant en sa maison, il la place sur une grande perche qu'il dresse, et qui dépasse de beaucoup son toit, sa cheminée même. Leur idée est que ces têtes, ainsi exhaussées, veillent sur la famille*[4]. Les Égyptiens, qui représentaient le *ka* ou *genius* humain par une tête au bout d'un bâton, avaient fini par se borner à peindre ou à sculpter les têtes gardiennes, qui devinrent de simples hiéroglyphes. C'est dans une intention certainement analogue que les Étrusques sculptaient sur les portes de leurs villes des têtes humaines ou des masques de Gorgone qui semblent « rappeler l'usage barbare de couper les têtes des vaincus »[5]. L'asservissement des morts sacrifiés est nettement exprimé, à la huitième division du livre égyptien de l'Hémisphère

1. Elisée Reclus, t. XII. *Afrique occidentale*, p. 544, *Niger*.
2. *Stèle d'Amada*, l. 18.
3. Amulette en forme de figure, Golénischeff, *Ermitage*, p, 285, 290-291 et 318. — *N. M.*
4. Hérodote, IV, 103, traduction Giguet.
5. J. Martha, *L'Archéologie étrusque et romaine*, p. 46-47.

inférieur, par une série de têtes humaines accrochées à l'hiéroglyphe de la domesticité[1] :

Recens circumvolat umbra.

Momies et statues d'hommes et d'animaux. — Les Égyptiens connaissaient d'autres protecteurs que les têtes humaines, sans parler du *feu vivant*, qui avait été *créé pour purifier les maisons*, d'après un texte de la bonne époque[2], et devant lequel à de certaines dates on devait s'abstenir de certains actes[3], sans doute pour ne pas le souiller, ce qui rappelle assez bien le foyer domestique des Grecs et des Romains.

C'étaient d'abord les momies des ancêtres, que l'on conservait souvent à domicile, au dire de Diodore[4]. En pareil cas on installait les corps, ce capital si précieux qu'on pouvait l'hypothéquer[5], non pas couchés comme dans les tombeaux[6], mais debout contre le mur d'une cellule construite exprès dans la maison[7], et il est certain que ces momies, étant donné le respect extraordinaire des Égyptiens pour leurs morts[8], devaient avoir le rôle de *prœstites* des dieux Lares[9], et protéger le foyer domestique :

1. *Annales du Musée Guimet*, t. IX, quatrième partie, pl. XLVIII.
2. *Papyrus de Turin*, édition Pleyte et Rossi, pl. CXXXIII, l. 9 et 10.
3. Cf. *Calendrier des jours fastes et néfastes*, 7 Tobi.
4. A Hawara cette coutume commence et est générale jusqu à l'occupation romaine (F. Petrie. *Hawara, Biahnu and Arsinoe*, p. 15); cet usage cessa là vers 250 ap. J.-C., et les enterrements païens cessèrent à Hawara vers le commencement du VIe siècle (*id.*, p. 21). — *N. M.*
5. Hérodote, II, 132, et Diodore, I, 93.
6. Cf. Passalacqua, *Catalogue raisonné des antiquités découvertes en Egypte*, p. 197.
7. Diodore, I, 92; cf. Hérodote, II, 86, et Silius Italicus, XIII, 474-6. — Cf. de Paw, II, 147. — *N. M.*
8. Diodore, I, 92-93.
9. Cf. Plaute, *Aulularia*, prologue, 8, et vers 542-543.

... hic manes, hic intra tecta tenebo.
Tu custos dominusque laris ; tibi cuncta tuorum
Parebunt : ego, rite minor semperque secundus,
Assiduas libabo dapes et pocula sacris
Manibus, effigiesque colam,

fait dire Stace à un père par son fils :

Inde viam morum, longæque examina vitæ,
Affatusque pios, monituraque somnia poscam[1].

Le témoignage de Diodore mérite ici d'être pris en considération, car il devait être assez rare qu'un Égyptien eût sa tombe à lui. Les grandes nécropoles, celles de Memphis et de Thèbes, ne paraissent pas contenir en tout cinq mille tombes[2], et ces sépultures, souvent dues à la générosité royale, appartenaient surtout aux parents des Pharaons de l'Ancien Empire à Memphis, ou aux principaux fonctionnaires des Ramessides à Thèbes. Plus tard, et déjà même à l'époque saïte, les tombes individuelles devinrent de plus en plus rares, et l'usage d'entasser les momies dans des sépulcres communs se multiplia tellement qu'on peut trouver des reines[3] inhumées ainsi. On ensevelissait encore les momies dans les temples, comme le montrent le chant du harpiste parlant des anciennes *momies dressées dans le Pa-Ra* ou temple d'Héliopolis[4], la découverte de différentes momies sous les dallages des temples[5], et le témoignage des auteurs grecs rapportant que les rois saïtes étaient ensevelis dans le temple de Saïs[6]. Aucun de ces différents modes de sépulture n'a été obligatoire ou général et n'a pu par conséquent ex-

1. Stace, *Silves*, l. III, *Silve* III, v. 196-204.
2. Cf. *Description de l'Égypte, Antiquités, Description générale de Thèbes*, ch. IX, section XI, p. 393.
3. Mariette, *Notice du Musée de Boulaq*, 3e édition, p. 151 et 222.
4. Dümichen, *Historische Inschriften*, II, pl. XL.
5. Mariette, *Notice du Musée de Boulaq*, 3e éd., p. 235 et 267.
6. Hérodote, II, 169 ; III, 10 et 16, et Strabon, XVII, ch. I, 18.

clure, en Égypte, la conservation des morts à domicile, coutume qui a été assez répandue chez différents peuples[1], notamment dans une partie de l'Éthiopie : là, on mettait les corps dans une colonne en pierre transparente, et on les conservait avec honneur dans les maisons, pendant un an suivant Hérodote[2], ou indéfiniment d'après ce que laissent entendre Diodore[3] et Strabon[4].

Dans le même ordre d'idées, la tête du *ka* sur un bâton rappelle, si elle n'est pas une première ébauche de la statue, l'époque antéhistorique où la momification n'était pas connue, et où l'on se bornait à garder la tête des parents morts. La conservation des crânes d'ancêtres a été très répandue : pour n'en citer qu'un exemple, le grand navigateur anglais Cook remarqua qu'aux îles des Larrons, comme à Taïti, les crânes des chefs morts étaient mis dans des corbeilles, et qu'on leur rendait un culte[5], ce qui n'est pas sans analogie avec le culte de la tête d'Osiris à Abydos[6].

Outre les momies et les reliques, il y avait les statues des morts. « Croyant à la bienfaisante influence des âmes..... ils » (les Égyptiens) gardaient au milieu d'eux les statues de » leurs parents, et leur faisaient jouer le rôle des Pénates » chez les Latins. Les cellules où elles étaient renfermées » constituaient une espèce de *tablinum*[7]. » A Mit-Rahynéh

1. Cf. Benjamin de Tudèle, 205. — *N. M.*
2. III, 24.
3. Hérodote, III, 8.
4. XVII, ch. II, 3.
5. Cook, *Voyages*, traduction de M. D***, 1875, t. II, p. 362 ; cf. A. Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, t. II, p. 126 et 164.
6. Nouvelles Hébrides, villages canaques : « L'entrée de l'enclos était » hérissée de gros piliers décorés par d'horribles têtes mal taillées, qu'une » coloration rouge rehaussait vivement aux prunelles et aux lèvres. » *Tabous* sacrés de la tribu, ces têtes protégeaient les huttes du village » qui toutes étaient rondes ou conoïdes » (*Sous la Croix du Sud*, par Jean Dargeon, p. 309). — *N. M.*
7. Mariette, *Notice de Boulaq*, p. 16.

(Memphis) Mariette aurait retrouvé une maison antique dont l'une des chambres « était irrégulièrement percée de niches » de plus d'un mètre de profondeur ; chaque niche avait sa » porte bâtie en pierres », et sur les linteaux de deux des portes figuraient des bas-reliefs funéraires de l'époque saïte, bas-reliefs qui étaient relatifs aux statues qu'on avait renfermées dans les niches[1].

C'est là l'opinion de Mariette. D'après M. Maspero, la maison serait au contraire de l'époque grecque, et les bas-reliefs viendraient d'un tombeau détruit[2]. Quoi qu'il en soit, l'usage des niches ou des chambres réservées aux ancêtres est certain, comme le montre le témoignage de Diodore concernant les momies. Au tombeau de Ménéptah, une niche était consacrée à Ramsès II[3], qui avait aussi une chambre au temple de Médinet-Abou[4], construit par Ramsès III. A Abydos, on a trouvé une sorte de petite châsse fermée par une porte à double battant et renfermant les statues assises d'un prêtre et de sa femme : sur les côtés, la famille leur rend hommage[5] (XIXe dynastie). S'il y avait des niches, chambres ou naos d'ancêtres dans les tombeaux et les lieux sacrés, à plus forte raison devait-il y en avoir dans les maisons, où assez souvent se trouvaient des oratoires privés pour l'adoration des dieux et des rois[6], sans parler des statues du propriétaire vivant[7]. Un même personnage pouvait avoir plusieurs *demeures de ka* pour son *génie,* comme le montre, à la XIIe dynastie, l'inscription de Khnoumhotep[8].

1. Mariette, *Notice de Boulaq,* p. 69.
2. Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 420.
3. Champollion. *Notices,* t. I, p. 828.
4. M. de Rochemonteix, *Recueil de Travaux,* VIII, p. 196.
5. Mariette, *Notice de Boulaq*, p. 97.
6. Mariette, *Abydos*, III, p. 1 ; *Inscription de Rosette*, texte grec, l. 52.
7. Flinders Petrie, *Tanis*, I, p. 42.
8. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, II, 125, l. 82-83.

Les animaux sacrés étaient susceptibles de rendre les mêmes services que les ancêtres. Un document de la bonne époque, le *Papyrus Anastasi III,* nous a conservé la consécration, faite par un artiste, d'une statue de singe qui représentait le dieu Thoth, et qui devait écarter de la maison comme de l'atelier les maléfices, notamment le mauvais œil, tellement craint des anciens qu'ils croyaient que même les oiseaux s'en défendaient[1]. *Pas de crainte de l'œil,* dit le texte, formule qui se retrouve en abrégé : *Pas de crainte !* sur certains scarabées ou amulettes[2]. Voici ce texte :

Salut au maître de la maison, le singe qui dissipe les chagrins, qui calme les désirs, qui adoucit les maux, l'ami de tous. A lui les pierres précieuses. C'est Thoth qui illumine la terre par ses faveurs, celui qui a un crâne de jaspe et un phallus de quartz (herset ou *hertes,* pierre détournant les maux, *se-her tou,* au moins celle de Koush[3]). *Son amabilité palpite sur ses paupières ; il ouvre la bouche pour vivifier. Que se réjouisse mon atelier, puisque l'artiste y pénètre ! Voici qu'il existe, voici qu'il est pourvu, puisque mon maître y vient. Réjouissez-vous, gens de mon atelier ! que tout le monde soit en joie, car c'est mon maître : il est mon œuvre, à cause de mon désir de* (posséder) *Thoth. Tu es à moi comme protecteur* (nekhta, cf. le Roman du Prince prédestiné). *Pas de crainte du* (mauvais) *œil*[4].

Cette statue est l'équivalent des objets que les forgerons grecs suspendaient devant leurs ateliers pour détourner l'en-

1. Élien, *De natura animalium,* I, 35.

2. Pierret, *Études égyptologiques*, fasc. 8, p. 127 et 129 ; Mariette, *Abydos*, III, p. 542. — Cf. Fl. Petrie, *Illahun, Kahun and Gurob*, pl. 29, n° 55, , Illahoun, XXIIe dynastie, et Golénischeff, *Ermitage*, p. 240. — *N. M.*

3. Mariette, *Dendérah*, II, pl. 12.

4. *Papyrus Anastasi III,* pl. IV, l. 2 et pl. V, l. 1-4.

vie, et qu'on appelait βασκάνια, c'est-à-dire *fascina*[1]. C'est aussi l'équivalent du *Fascinus* latin, le dieu fascinateur dont on attachait une image sous le char des triomphateurs, qui protégeait les enfants, et qu'on saluait lorsqu'on voulait se louer en disant *præfiscini :* c'était lui alors qu'on fascinait[2].

La crainte du mauvais œil est encore si grande en Égypte, où l'on emploie une multitude d'amulettes pour le détourner des personnes et des bêtes[3], que les femmes du peuple ne lavent point le visage de leurs enfants pour qu'on ne les admire pas, et qu'on a l'habitude, en se regardant dans un miroir, de prononcer sur lui une formule pour ne pas se fasciner soi-même[4]. Lane a connu un Égyptien qui n'achetait pas la viande mise à l'étal dans les quartiers fréquentés, de peur qu'elle ne fût maléficiée par le mauvais œil des passants[5].

Il y a dans une chapelle de l'époque saïte, au Musée de Boulaq, une momie de singe qui doit avoir eu la même destination[6] que la statue de l'artiste égyptien, et aussi, au Musée de Turin[7], « un petit naos en bois peint » destiné à un culte domestique et ayant dû renfermer un » serpent d'après la disposition intérieure » (Nouvel Empire). Ce dernier monument est dédié à Anouké, déesse des cataractes, qui était évidemment représentée par le serpent, si c'est un serpent que contenait le naos ; on verra plus loin, au sujet des temples, quelle était l'importance du serpent comme gardien.

Statuettes divines. — Mariette dit qu'on mettait dans un

1. Pollux, VII, 108 ; cf. Aristophane, édition Didot, p. 516.
2. Cf. Pline, XXVIII, 9.
3. Lane, *The modern Egyptians*, 5e éd., 1860, p. 252, etc.
4. *Id.*, p. 236. — Théocrite, *Idylle VI* : Polyphème se mire dans la mer et crache trois fois dans son sein pour ne pas être fasciné. — *N. M.*
5. *Id.*, p. 252-253.
6. Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 189.
7. Maspero, *Recueil*, t. II, p. 197.

trou fait au mur, pour protéger les maisons, une statuette divine qui agissait « à la façon des crocodiles empaillés, » des tiges d'aloès qui sont suspendues au-dessus des portes » de presque toutes les maisons modernes de l'Égypte[1], des » grandes mains en bois, les doigts très écartés, qu'on voit à » Alexandrie sortir des façades de la plupart des maisons ha- » bitées par les Grecs. Elles sont destinées à tenir à l'écart le » mauvais œil, les esprits et même les animaux malfaisants. » Les fouilles exécutées dans les ruines des habitations pri- » vées fournissent une multitude de statuettes de divinités » qui n'ont pas d'autre origine. Telles sont, au milieu d'autres, » les statuettes de Thouéris à tête d'hippopotame. La déesse » est debout, elle a devant elle le *sa*, signe mystérieux qui » symbolise la protection par les moyens talismaniques. » A Abydos, la déesse à tête de lionne, Sekhet, remplaçait » Thouéris. L'usage de ces figurines « est aussi ancien que la » XVIIIe dynastie, et il est probable qu'il remonte plus » haut »[2].

Formules et amulettes. — Un papyrus du British Museum, qui a été analysé par le Dr Birch et qui serait de la XXIIe dynastie, avait pour but, au moins en partie, la défense du trésor royal assimilé à la demeure d'Osiris, le protecteur du roi dans son palais. *Le scribe l'a fait en son nom pour le lieu du trésor. — Ce livre caché triomphe des enchantements, lie les ligatures, prépare les liens, détruit la serrure. La vie et la mort viennent de lui.* Le texte décrit les quatre maisons de la vie, ou les quatre corps de la maison de la vie qui est à Abydos, avec Isis, Nephthys, Horus et Thoth aux angles. *Là sont les bibliothécaires du Soleil et les écrivains du trésor. Ce livre est celui qui est dedans. Les âmes du Soleil vont alentour. Ce grand dieu les approche* (sic) *pour tuer ses ennemis.*

1. Cf. Lane, *The modern Egyptians*, 5e éd., p. 256, et H. Gaidoz, *Mélusine*, juillet 1889, p. 445.
2. Mariette, *Abydos*, III, p. 2-4.

Tefnout s'y change en une massue et Shou en une aile d'aigle : *il veille sur le roi dans son palais*. Différents amulettes sont représentés, ainsi que des singes, des urœus, des brasiers et des Asiatiques attachés. C'est *le livre pour placer les ennemis dans le feu, pour détruire les ennemis*. Enfin, on y voit la demeure de Neith, où est aussi la maison d'Osiris, avec les noms d'Horus, de Thoth, d'Isis et de Nephthys aux quatre coins *pour repousser tous les ennemis de l'Égypte*[1]. C'est ainsi que le nom d'Adam, écrit aux quatre coins d'un pigeonnier en chassait les serpents, d'après les croyances gnostiques[2]. Plus tard, les Arabes d'Égypte protégèrent les pigeonniers par des écrits magiques, et le Père Sicard ayant détruit quelques-uns de ces écrits, on en a conclu à tort qu'il aurait brûlé un colombier plein de papyrus[3].

Horapollon, dans le passage cité plus haut[4], fait allusion aux écrits qui protégeaient les maisons; ils composaient des livres spéciaux qui sont mentionnés dans la bibliothèque d'Edfou : *protection d'une ville, protection d'une maison, protection d'un lieu, protection d'un temple*, etc.[5] (époque des Ptolémées). Quelquefois, au contraire, c'étaient des inscriptions très abrégées, comme celle de *pa nefer*, c'est-à-dire *demeure bonne*, ou *heureuse*, écrite au-dessus de la porte[6].

A l'époque saïte, on protégeait les maisons contre les reptiles et les revenants au moyen de formules magiques[7],

1. Birch, *Revue archéologique*, 1863, p. 119-128 et 427-439.
2. Berthelot, *Les origines de l'Alchimie*, p. 158.
3. E. Quatremère, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Égypte*, t. I, p. 348-349.
4. Horapollon, I, 24 [; cf. p. 44 du présent volume].
5. Brugsch, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1871, p. 44; cf. Mariette, *Dendérah, Description générale*, p. 247-248.
6. Wilkinson, *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, I, p. 32.
7. Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, p. 163-164.

en se recommandant par exemple de la déesse saïtique, Neith, la brebis divine[1], et on aspergeait toute la maison, le matin et le soir, du jus de certaines herbes qu'on déposait dans les coins[2]. Un de ces textes dit à la divinité protectrice : *Entre en cette maison dans laquelle est l'Osiris un tel* (il ne s'agit sans doute pas ici de la tombe ou de l'enfer comme sur la stèle c. 120 du Louvre[3], mais d'une maison contenant une cellule de momie); *ferme la bouche de tout reptile mâle ou femelle, de tout scorpion et de tout serpent, qu'ils n'entrent pas dans cette maison où est l'Osiris un tel*[4].

A la même époque, le groupe d'Horus sur les crocodiles était un phylactère « que les Égyptiens plaçaient dans leurs » demeures, ou transportaient avec eux, pour être à l'abri des » animaux malfaisants[5] », ce qui n'empêchait pas l'emploi de recettes plus pratiques, comme celles que mentionne, à une époque antérieure, le *Papyrus Ebers*[6], contre les pucerons, les moustiques, les serpents, les rats, les charançons, etc. *Repousse de moi les lions venant de la terre,* dit le texte d'Horus sur les crocodiles (dont quelques parties se retrouvent au *Papyrus magique Harris*, qui est de la bonne époque), *les crocodiles sortant du fleuve, la bouche de tous les reptiles sortant de leur trou! Rends-les pour moi comme de petites pierres sur la terre, comme des débris de vases auprès des habitations*[7]! Ces petits monuments, analogues à certaines plaques chaldéo-assyriennes[8], agissaient par leurs

1. Cf. Strabon, XVII, 1, 23; Pierret, *Études égyptologiques*, I, p. 61, et *Zeitschrift*, 1881, p. 91.

2. Chambre à coucher du roi aspergée dans toute son (Maspero, *Papyrus du Louvre*, p. 69 et 71). — *N. M.*

3. Stèle du Louvre, c. 120; Pierret, *Études égyptologiques*, I, p. 3.

4. Piehl, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1879, p. 32-33.

5. Chabas, *Zeitschrift*, 1868, p. 100.

6. *Papyrus Ebers*, pl. 97 et 98.

7. Chabas, *Zeitschrift*, 1868, p. 104; cf. Ebers, *ibid.*, 1880, p. 54.

8. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 361-9 et 804.

scènes comme par leurs textes : ils ont peut-être donné naissance au groupe de basse époque qui représente Horus, en cavalier romain, triomphant du crocodile, et en tout cas ils se rattachent au même symbolisme.

Quant à l'idée générale qui a inspiré cette sorte de préservatifs, elle est évidemment suggestive : représenter des animaux vaincus, c'est signifier aux individus de même espèce qu'ils auront le même sort; c'est aussi leur montrer qu'on les connaît et en conséquence qu'on est en garde contre eux, ou qu'on a prise sur eux. Lorsque Alexandre construisait Alexandrie, des monstres sortaient chaque nuit de la mer pour détruire les travaux, suivant les historiens arabes[1], mais le conquérant fit faire leurs portraits, et les monstres, ayant vu ces représentations, disparurent pour ne plus revenir. « Les sorciers finnois se flattaient de faire ces- » ser le mal, rien qu'en en découvrant l'origine[2]. »

Indépendamment des lézards et des aloès dont il a déjà été parlé, les Égyptiens modernes, d'après Lane, protègent leurs maisons de différentes manières. Ils écrivent parfois sur les portes la formule : *Il est le grand Créateur et l'Éternel*[3]; ou bien ils peignent sur la plus haute fenêtre soit une cuvette et un pot à eau, soit un lion, soit le nom d'Allah, soit les mots : *Dieu est mon espoir*, etc.[4]; ils placent sur leurs boutiques des morceaux de papier portant des formules analogues[5]; et ils représentent une croix à l'entrée des bains pour détourner les mauvais esprits, qui hantent surtout les parties retirées des maisons[6]. Pendant les dix

1. Maçoudi, *Les Prairies d'or*, édition Barbier de Meynard, t. II, p. 426-428, et P. Vattier, *L'Égypte de Murtadi*, p. 119 et 147; cf. Pseudo-Callisthène, I, 32.

2. Beauvois, *La magie chez les Finnois*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1882, p. 269.

3. Lane, *The modern Egyptians*, 5e éd., 1860, p. 8 et 253.

4. *Id.*, p. 9.

5. *Id.*, p. 253.

6. *Id.*, p. 223.

premiers jours du mois de moharram[1], époque à laquelle les bons génies apparaissent[2], les femmes achètent une espèce de poudre qui préserve du mauvais œil tout ce que contient la maison; de même, pendant le ramadan, époque à laquelle les démons sont enchaînés, elles sèment du sel sur le plancher pour les empêcher de revenir, et récitent la formule : *Au nom de Dieu le Clément et le Miséricordieux*[3]; quelques dévots charment leur porte et tous les objets renfermés dans la maison en prononçant la même formule[4].

Remarques. — On sait peu de choses sur les rites de la fondation des villes, car presque toutes les cités égyptiennes, même celles que les Ramessides rebâtirent dans le Delta, semblent dater de l'époque antéhistorique; la seule qui fasse exception est *Paaten,* construite à Tell-el-Amarna en l'honneur du Disque Solaire par Aménophis IV, cet ennemi du polythéisme et surtout du culte thébain, qui martelait le nom d'Ammon et faisait écrire le mot *mout* (mère) sans son hiéroglyphe ordinaire le vautour, parce que c'était aussi l'emblème de la déesse thébaine Mout[5]. De même que quatre prismes furent déposés aux quatre angles du grand temple d'Assour, on dressa aux quatre points cardinaux du site, à Pa-aten, quatre stèles, et le roi inaugura les édifices, entre autres le palais dit l'*Ombre du Soleil* qu'il offrit à sa mère, par des fêtes et des festins magnifiques qui sont représentés dans les tombes locales (XVIIIe dynastie).

Comme un temple était le noyau de toute cité égyptienne, il est probable que les rites de la fondation des villes se trouvaient en relation directe avec ceux de la fondation des temples, dont le dieu était essentiellement πολιεύς, ainsi

1. Lane, *The modern Egyptians*, p. 252.
2. *Id.*, p. 427.
3. *Id.*, p. 226.
4. *Id.*, p. 224.
5. Cf. Mariette, *Notice du Musée de Boulaq*, 3e éd., p. 242.

qu'Élien le dit d'Ammon[1]. Aussi voit-on Aménophis IV appeler sa ville la maison de son dieu.

Pour la protection du pays tout entier, différents rites étaient mis en usage. Si l'on voulait obtenir une longue vie pour le roi, on récitait une incantation contre le serpent Apophis, ennemi du Soleil et par conséquent de sa race, dans une des régions les plus occidentales de l'Égypte, l'oasis de Dakhléh[2] (règne d'Alexandre II); si l'on voulait assurer la sérénité du ciel, on brûlait trois fois par jour (sans doute aux heures sacramentelles du culte solaire, le matin, à midi et le soir[3]), un Apophis de cire ayant son nom écrit sur lui[4] (même époque): si l'on voulait obtenir une inondation abondante, on mariait (comme l'indique le grand papyrus de Ramsès III) des statues du Nil avec les statues de sa fiancée[5], rite dont il subsiste encore quelques traces au Caire et en Éthiopie[6]: si l'on voulait repousser les ennemis, le roi (au moins le roi éthiopien Tahraka) lançait quatre boulets et la pallacide d'Ammon (si c'était à Thèbes) quatre flèches vers les quatre points cardinaux[7], ou bien le roi, à l'imitation d'un acte d'Horus, buvait du vin et de l'eau représentant le sang de ses adversaires[8].

Cette dernière cérémonie, décrite par des textes récents, datait de l'époque antéhistorique, d'après ce qui en est dit au temple d'Edfou : en tout cas elle est assez semblable

1. Élien, *De natura animalium*, XI, 40.
2. Pleyte, *Recueil*, III, p. 63.
3. Cf. Plutarque, *De Is. et Osir.*, 79-80, et Porphyre, *De Abst.*, II, 55.
4. Pleyte, *Recueil*, III, 62-63; et Wallis Budge, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, nov. 1886, p. 21-22.
5. *Papyrus Harris n° 1*, pl. XLI, l. 1, pl. LV et pl. LXXIII-LXXIV.
6. Lane, *The modern Egyptians*, 5e éd., p. 494, et Hamaker, *De expugnatione Memphidis et Alexandriæ*, p. 133.
7. E. de Rougé, *Études sur des monuments du règne de Tahraka*, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 1872, p. 15-16.
8. Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus*, pl. XIII, XIX, XX et XXI.

au rite qu'accomplirent les mercenaires grecs à la solde de l'Égypte avant de livrer bataille à Cambyse, lorsqu'ils égorgèrent les deux fils du traître Phanès et burent leur sang mêlé d'eau [1].

Les historiens arabes croyaient que les Égyptiens avaient disposé dans les Pyramides, ou autour des villes « des talis- » mans qui destournoient de dessus les habitants toutes » sortes de dommages » [2], notamment le coq d'or qui veillait sur les trésors [3], etc., et les fameux miroirs de Saurid, d'Alexandre [4], etc., imaginés en partie d'après le phare d'Alexandrie.

Aujourd'hui, les Égyptiens se figurent que chaque quartier du Caire a pour protecteur un serpent [5], sans préjudice des fous, réputés pour saints, qui sont censés obéir à un chef invisible dont la place est derrière une porte intérieure de la ville [6]. Les villes et les villages ont aussi pour patrons des saints dont ils possèdent soit les corps, soit quelques reliques [7].

CHAPITRE SECOND

TOMBEAUX

Plan et travaux. — Le chapitre CLII du *Livre des Morts, pour bâtir la demeure qui est dans la terre,* se récitait peut-être quand cette demeure était commencée ou achevée,

1. Hérodote, III, 4 et 11.
2. P. Vattier, *L'Égypte de Murtadi*, p. 26.
3. *Id.*, p. 57; et Maçoudi, *Les Prairies d'or*, éd. Barbier de Meynard, t. II, p. 414-417. — Ville défendue par des figures d'animaux (Léon Féer, *Une légende boudhique*, p. 353). — *N. M.*
4. Cf. Reinaud, *Description des monuments musulmans du cabinet du duc de Blacas,* p. 418-419; et Edrisi, éd. Dozi et de Goeje, p. 174.
5. Lane, *The modern Égyptians*, 5e édit. p. 226.
6. *Id.*, p. 230-232.
7. *Id.*, p. 236 239.

pour la consacrer, mais il ne nous apprend rien sur les formalités fort peu connues des premiers travaux de la construction des tombes, qui étaient placées autant que possible à l'occident des villes.

On sait cependant que, sous l'Ancien Empire, « l'orienta- » tion vers le nord est la règle suivie pour la construction des » Pyramides », qui ont leur entrée au nord, et que, alors aussi, « les mastaba cherchent mais mal la même direction », avec cette particularité que dans les mastaba, ou tombes des nobles, « le grand axe est parallèle à la ligne nord-sud et » non à la ligne est-ouest, comme dans les Pyramides »[1], ou tombes des rois. De plus, le côté principal de tous ces monuments était la face est, où s'ouvraient les portes des mastaba et près de laquelle s'élevaient les chapelles funéraires des Pharaons[2].

Sous le Nouvel Empire, alors qu'on ne tenait plus grand compte de l'orientation, le plan de la grande salle des tombes, ou tout au moins des tombes royales, comportait cependant certaines dispositions, si on voulait la rendre semblable au sépulcre osirien, construit et décoré par Horus. Ce dieu avait représenté sur la paroi occidentale de la tombe paternelle les quatre premières divisions du livre de l'*Hémisphère inférieur*, les 5e et 6e sur la paroi méridionale, les 7e et 8e sur la paroi septentrionale, et les quatre dernières sur la paroi orientale, ce qui donne l'idée d'une chambre oblongue, dans laquelle le sarcophage, « orienté aux quatre » points cardinaux[3] », avait les pieds tournés vers la porte d'entrée, comme on le voit au tombeau de Ramsès IV.

Le livre de l'*Hémisphère inférieur* qui, à la XXIIe dynastie et à l'époque saïte, figure sur les papyrus, puis sur

1. Mariette, *Les mastabas de l'Ancien Empire*, p. 25-26.

2. Mariette, *Notice du Musée de Boulaq*, 3e éd., p. 20, et *Sérapéum*, t. I, p. 91. — A Méroé, les Temples des Pyramides s'orientent aussi à l'Est (Trémeaux *Voyage*, p. 223). — *N. M.*

3. F. Rossi, *Il Museo egizio di Torino*, p. 38.

les sarcophages des particuliers, était d'abord tout royal, car on ne le voit à la bonne époque que sur les murs des hypogées royaux, à une exception près, si encore elle existe[1].

La disposition qu'indique ce livre se retrouve en partie dans les plus anciens hypogées royaux, où la grande salle funéraire, qui est oblongue, contient la totalité du livre de l'*Hémisphère inférieur* au tombeau d'Aménophis III, et le début de la composition aux tombeaux d'Aï et de Séti Ier. Dans le même livre, l'hypogée du dieu Sokaris, figuré aux 4e et 5e divisions avec des couloirs pourvus de portes et une grande salle voûtée, n'est pas non plus sans analogie avec les hypogées royaux, mais il faudrait savoir si les tombes des rois ont été copiées sur celle du dieu, ou si la représentation du livre de l'*Hémisphère inférieur* n'aurait pas été imaginée d'après les hypogées royaux.

On remarquera incidemment, ici, qu'il n'y a pas à Thèbes un seul hypogée royal qui soit achevé d'une manière absolue; les Pharaons craignaient sans doute que la mort ne vînt une fois la tombe finie, et c'étaient leurs successeurs qui se trouvaient chargés de terminer le monument, comme on le voit au tombeau de Ramsès III[2].

Victimes. — Une scène du livre de l'*Hémisphère inférieur*, qui décrit l'enfer, représente à la 7e division quatre tombes de dieux qui sont surmontées chacune de deux têtes d'hommes affrontées[3], et ceci rappelle d'autant mieux les deux têtes gardiennes dont parle Horapollon, que c'est partout qu'on a immolé des hommes aux funérailles des grands ou des chefs : il suffira de mentionner ici les têtes trouvées sous les pieds des squelettes dans les dolmens voisins de Constantine, en Algérie[4].

1. Cf. Champollion, *Notices*, I, p. 537.
2. Champollion, *Notices*, I, p. 418.
3. *Annales du Musée Guimet*, t. IX, quatrième partie, pl. 44-45.
4. E. Pelagaud, *La préhistoire en Algérie*, p. 32.

De plus, dans certaines tombes royales de Thèbes, des séries d'hommes décapités sont peints sur les soubassements des grandes salles[1]. Ces détails ont dû être empruntés à la réalité, mais les sacrifices humains offerts aux mânes étaient tombés en désuétude à l'époque historique; il n'en fut pas de même pour les sacrifices d'animaux.

Pendant la cérémonie de l'Ouverture de la Bouche, faite à peu près de tout temps aux momies et aux statues, et décrite dans un texte qui se trouve pour la première fois au tombeau de Séti Ier mais qui est archaïque, des bœufs, qui représentaient le mauvais principe, étaient immolés dans la tombe ainsi que des gazelles et des oiseaux, traités d'ennemis et substitués probablement à des victimes humaines.

On offrait à la momie, ou à la statue, la cuisse et le cœur saignants du bœuf, puis la tête des autres animaux, afin qu'elles s'appropriassent la vie et la force des victimes. Une forme atténuée du rite consistait à présenter au défunt, ou plutôt à certaines de ses statues, une tête de bœuf sculptée au bout d'un bâton : le prêtre chargé de ce rite s'appelait *kherp serek*, ou, avec une inversion honorifique à cause sans doute du mot *serek* qui est aussi le nom d'une déesse, *serek kherp*[2], c'est-à-dire *celui qui présente la nourriture*. Aujourd'hui, on retrouve autour des sarcophages de l'Ancien Empire, comme dans les tombes préhistoriques[3], des ossements de bœuf[4] : Belzoni en vit dans la pyramide de Khephren en 1818[5]. Sous les XIe, XIIe et XIIIe dynasties,

1. *Description de l'Égypte*, *Antiquités*, *Description générale de Thèbes*, ch. IX, section II, et *Atlas*, II, pl. LXXXVI.

2. J. de Rougé, *Inscriptions hieroglyphiques*, I, 40; Mariette, *Abydos*, III, p. 135 et 410; *Recueil de Travaux*, t. III, p. 128, et Wiedemann, *ibid.*, VI, p. 119.

3. Sir John Lubbock, *L'homme avant l'histoire*, traduction française, p. 120.

4. Mariette, *Notice de Boulaq*, 3e éd., p. 35.

5. Maxime Ducamp, *Le Nil*, p. 72.

les caveaux funéraires renfermaient des têtes de bœuf[1], et sans doute, comme celui de Mentouhotep dont Lepsius a publié les textes, la cuisse du bœuf sacrifié[2]. A la XIXe dynastie, il y avait une momie de bœuf dans la tombe de Séti Ier[3], la momification de l'animal ayant là pour but de perpétuer le sacrifice et l'offrande. Le sacrifice du bœuf est encore usité en Égypte, aux grands enterrements, comme expiation des péchés véniels du défunt[4].

Si le bœuf devait nourrir le mort, il devait aussi le défendre : le crâne du bœuf immolé a eu ici le même rôle de gardien que la tête humaine, mais on n'en retrouve plus, comme pour celle-ci, que des traces plus ou moins indirectes.

A la Ve dynastie, le naos funéraire d'un Apis représenté dans son cercueil est entouré de colonnettes que terminent des têtes de taureau[5] d'une forme tout à fait analogue à celle qu'a le bucrâne aux textes des Pyramides, comme déterminatif du mot *ouvrir*[6]. La châsse du dieu de Crocodilopolis était surmontée d'une tête tantôt de taureau et tantôt de gazelle, plantée au bout d'un bâton : le même emblème, qui figure dans la devise d'enseigne d'un Amenemha, se rencontre avec la tête de taureau au temple de Séti Ier à Abydos[7]. Passalacqua a retrouvé dans la tombe de Mentouhotep, qui date du Moyen Empire, le bâton à deux cornes qu'on voit porté par des prêtres, dit-il, aux convois funèbres de plusieurs tombes thébaines[8], et qui a la forme primitive du caducée oriental[9].

1. Mariette, *Notice de Boulaq*, p. 38.
2. Passalacqua, *Catalogue raisonné*, etc., p. 124.
3. Sharpe et Bonomi, p. 2 ; et Cailliaud, *Voyage à l'oasis de Thèbes*, p. 83.
4. Lane, *The modern Egyptians*, 5e éd., p. 525.
5. *Denkmäler*, II, 14.
6. Max Müller, *Recueil*, t. IX, p. 162.
7. Golénischeff, *Recueil*, t. XI, livraisons 1 et 2.
8. Passalacqua, *Catalogue raisonné*, etc., p. 124.
9. Cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, IV, *Judée*, p. 721-722, III, *Phénicie*, p. 463, et II, *Chaldée et Assyrie*, p. 219.

Sous le Nouvel Empire, des bucrânes étaient peints sur le plafond de quelques tombeaux[1], et on avait sculpté, dans la galerie à ciel ouvert qui mène à l'hypogée de Ramsès III, quatre bucrânes sur quatre poteaux affrontés deux par deux[2]. On croyait que la porte de l'enfer était flanquée de deux têtes de taureau ou de gazelle, surmontées de flammes[3]. La partie antérieure du naos funéraire des rois[4] et d'Osiris portait quelquefois une tête de taureau, comme celle de la barque funéraire de Sokaris, dieu memphitique qui variait avec Osiris[5]. L'une des barques infernales avait une tête de taureau à l'avant et une tête de taureau à l'arrière[6]. Par un symbolisme probablement analogue, car l'éléphant était un animal de sacrifice[7], la *bari* sacrée du soleil avait à la poupe des défenses d'éléphant[8], qui s'appelaient *ab*, c'est-à-dire *cornes*[9], les Égyptiens ayant sans doute sur ces défenses la même opinion que le roi Juba, qui se refusait à y voir des dents.

C'est un usage très répandu, en Afrique[10], d'avoir des amulettes faits de dents ou de cornes contre la maladie, et de planter dans un but défensif deux cornes de buffle à l'entrée des huttes[11] : un trophée de cornes s'élève de-

1. Prisse d'Avennes, *L'Art égyptien*, planches.

2. Champollion, *Notices*, I, p. 404, et Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, I, *Égypte*, p. 290.

3. Champollion, *Notices*, I, p. 427 et 474.

4. *Denkmäler*, III, 62 et 63.

5. Pierret et Devéria, *Le Papyrus funéraire de Neb-Qed*, pl. I; Naville, *Textes du mythe d'Horus*, pl. XXV; Naville, *Todtenbuch*, I, pl. CLXIII, et Rossi, *Il Museo egizio di Torino*, p. 25.

6. Sharpe et Bonomi, *The alabaster sarcophagus of Oimeneptah*, I, pl. II et III.

7. Maspero, *Guide de Boulaq*, p. 275-276; et Mariette, *Dendérah*, IV, pl. LX.

8. Mariette, *Abydos*, I, p. 64; et *Denkmäler*, III, 138.

9. Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 168.

10. Cf. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, I, p. 86, et Elisée Reclus, t. XII, *Afrique occidentale*, p. 549.

11. Major Serpa Pinto, *Comment j'ai traversé l'Afrique*, dans le *Tour du Monde*, 1881, 1er semestre, p. 277.

vant certaines villas royales[1], et aussi dans les hameaux des Niams-Niams[2]. Une des vignettes de l'ouvrage de Baker sur l'Albert N'yanza[3] représente un bucrâne sur un poteau placé devant une maison, à peu près comme les poteaux du tombeau de Ramsès III. On peut voir aussi, dans Schweinfurth[4], deux cornes au bout d'un bâton planté sur la tombe d'un chef Bongo, objet semblable à certains hiéroglyphes égyptiens, et notamment au signe *aa*, signifiant *dignités* (les cornes seules signifiaient *ouvrir*, et la tête entière, de face ou de profil, avait le même sens avec la prononciation *sesh*; cf. l'un des noms du sistre à oreilles de vache, *seshesh*). Diodore dit que les Troglodytes d'Éthiopie mettaient des cornes de chèvres sur leurs tombeaux[5].

Ces habitudes, d'ailleurs, ne sont point particulières à l'Afrique. Sans parler du célèbre autel d'Apollon[6], les Grecs et les Romains accrochaient à leurs murs les têtes des animaux tués à la chasse (comme cela s'est fait dans nos vieux châteaux), ou les suspendaient aux arbres sacrés. Il y avait à Rome, au mur de l'ancien temple de Diane situé sur le mont Aventin, une tête de vache ayant donné la supériorité au peuple qui avait sacrifié l'animal, suivant Denys d'Halicarnasse. En Chaldée et en Assyrie, les cornes de l'ibex formaient les volutes des chapiteaux, que l'animal surmontait parfois[7]. En Perse, Schah Ismaïl fit faire, après une chasse, deux colonnes avec des têtes de chèvres

1. Major Serpa Pinto, *Comment j'ai traversé l'Afrique*, dans le *Tour du Monde*, 1881, 1er semestre, p. 251 et 292.

2. Schweinfurth, *Au cœur de l'Afrique*, trad. franç., I, p. 419; cf. p. 468.

3. Baker, *The Albert N'yanza*, 1870, ch. II.

4. *Au cœur de l'Afrique*, t. I, ch. VIII.

5. Diodore, III, 32.

6. Cf. Martial, *De Spectaculis*, I, 4.

7. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art*, II, p. 219.

sauvages accompagnées de leurs cornes[1]. Les tumuli du plateau de Pamir, orientés vers la ville sainte, sont surmontés de cornes d'arkars (chèvres sauvages), d'après un voyageur contemporain qui a remarqué aussi, dans la même région, une tente protégée par des cadavres de chèvres et de boucs liés alentour[2]. En Amérique, le Dr Crevaux a vu, chez une peuplade indienne du Sud, une mâchoire pendue au-dessus d'une porte[3], et le Dr Viguier a noté, chez une autre peuplade, la coutume de suspendre à la toiture des cases un bec de toucan à chaque décès[4], etc.

Les cornes, comme les dents, ont quelque chose de défensif qui explique leur emploi :

Dente lupus, cornu taurus petit,

dit Horace[5], et Martial :

Dente timentur apri, defendunt cornua cervos[6].

De là viennent, sans doute, les cornes ajoutées aux coiffures assyriennes et aux casques sardes, les cornes données aux Lares par les Latins, les cornes faites avec les doigts[7] par les Italiens, les *Kef-Miriam* d'Hébron[8], et peut-être les *deux doigts* des momies de l'époque saïte et de l'époque grecque[9].

Statues. — Pour servir de support à l'âme, comme de gardien à la sépulture, on dressait dans la tombe une

1. A. de Longpérier, *Œuvres*, t. I, p. 77.
2. Gabriel Bonvalot, *Revue des Deux-Mondes*, octobre 1888, p. 620-624.
3. *De Cayenne aux Andes*, dans le *Tour du Monde*, 1881, 1er semestre, p. 172.
4. *Notes sur les Indiens de Paya*, dans les *Mémoires de la Société d'Anthropologie*, t. I, 1878.
5. *Satires*, l. II, 1.
6. L. XIII, 94.
7. Cf. Perse, *Satires*, I, 59.
8. Perrot et Chipiez, III, *Phénicie*, p. 735-736.
9. Maspero, *Guide de Boulaq*, p. 231-232, et Mariette, *Boulaq*, p. 235.

statue du mort, à laquelle on faisait l'Ouverture de la Bouche et l'Éclairage de la Face, d'après le livre de l'*Ap-ro*, puis on devait l'armer d'un sceptre à fouet (*ames*) et d'une massue, en disant : *Paix, paix à ce fouet de tamarisque, dompteur des rebelles, sceptre soumettant les deux pays ; aie une âme, sois fort, à toi la puissance d'Horus et la vaillance de Set; soumets cette terre de l'Osiris un tel.* Et : *Paix, paix à l'Œil étincelant d'Horus* (la massue de métal poli); *guide les hommes d'Horus, défends l'Horus-Set contre ceux qui sont à la suite de Set; défends l'Osiris un tel contre ses ennemis ; qu'il les frappe tous et qu'ils perdent la vie pour jamais*[1].

Les Égyptiens accordaient, en effet, « une certaine vie » aux statues et aux images qu'ils créaient, dit Mariette, et, » dans leurs croyances (ce qui s'applique particulièrement aux » tombeaux), l'esprit hantait les représentations faites à son » image »[2]. Aussi le dédicateur d'une des nombreuses stèles d'Abydos prononce-t-il des menaces contre la statue de celui qui usurperait son monument (XIXe dynastie) : *Le dieu en retour détruira sa statue sur la terre, et celui qui effacera mon nom de cette stèle, le dieu lui fera la même chose*[3]. Voici une autre inscription gravée sur la statue d'un scribe de Ramsès II, qui avait été placée dans sa tombe (nécropole de Saqqarah). *Il dit : Ma statue, toi qui es dans le lieu de la justice en présence du maître des dieux, commémore mon nom en présence d'Ounnefer!* (Ce) *témoin, qui est un grand comme protecteur* (nekhou), *et que j'ai placé derrière Osiris, je connais sa durée éternelle : viennent les siècles! Il est dieu*[4].

L'habitude d'armer les statues a laissé des traces depuis

1. *Annales du Musée Guimet*, t. IX, troisième partie, pl. XII, l. 199-204.
2. *Dendérah*, *Description générale*, p. 156.
3. *Zeitschrift*, 1865, p. 89, et Mariette, *Abydos*, III, p. 434.
4. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, *Saqqarah*, pl. XXX.

l'Ancien Empire jusqu'à la période saïte, car un *ames* ou sceptre à fouet de cette dernière époque existe au Musée de Boulaq, ainsi qu'un sceptre seul du même temps, et un autre sceptre seul de la XIIe dynastie[1].

Plus tard, les Arabes ont remarqué ces statues gardiennes : en face de chaque coffre funéraire, dans le cimetière de Gizeh, « on trouva, dit Maçoudi, une statue de marbre » blanc ou vert qui paraissait être une des idoles auxquelles » les Égyptiens rendaient un culte[2] ». D'après Murtadi, chaque pyramide était gardée par une idole en pierre servie par un esprit[3].

Formules et amulettes. — Dans une tombe de l'Ancien Empire, on a sculpté en grand, sur une fausse porte, l'hiéroglyphe qui désigne la protection, c'est-à-dire le nœud magique appelé *Sa*[4]. A la même époque, par une sorte de précaution défensive, tous les serpents figurés dans une des tombes voisines du Mastabat el-Faraoun ont été sculptés sans tête[5] (les serpents servant d'amulettes pour les personnes ou les momies étaient parfois aussi coupés par le milieu)[6]. Dans un but analogue, au tombeau de Séti Ier, la représentation du dieu de la guerre et du mal, Set, a été évitée partout dans le nom du roi.

Pendant le Moyen et le Nouvel Empire, dans les cimetières thébains et surtout à Drah-Abou-'l-Neggah, on cachait des cônes en terre cuite sous le sol, autour des tombes[7], probablement afin de les protéger et de les isoler, comme

1. Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 246 et 220.
2. *Les Prairies d'or*, t. II, p. 419.
3. P. Vatier. *L'Égypte de Murtadi*, p. 46-48, 57 et 124.
4. Mariette, *Les mastaba de l'Ancien Empire*, p. 366.
5. Maspero, *Mémoires de la Mission archéologique française*, t. I, p. 196.
6. Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 279 et 284.
7. Mariette, *Boulaq*, p. 162-164; Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 138-139 ; et Rossi, *Il Museo egizio di Torino*, p. 59.

pour les cercueils des nécropoles chaldéennes[1] : de plus, on en mettait dans le couronnement de la façade de certaines tombes[2], comme ces cônes chaldéens qui se plaçaient, non seulement dans les fondations des temples et des palais, mais encore dans « les interstices de la construction »[3].

Sous le Nouvel Empire, on peignit dans certaines tombes royales des portes avec des serpents gardiens, ou bien avec des textes destinés à la protection du lieu, notamment les *quatre Sentences,* ou *tas-ou.* (Sept dieux nommés de même personnifiaient le pouvoir des formules.) D'après l'un de ces textes, quiconque connaissait *les quatre formules du coffre funéraire* devait être si bien caché dans l'obscurité, que *jamais on ne découvrirait sa tombe.*

Sous le Nouvel Empire aussi, il était prescrit de creuser une niche dans chaque mur de la chambre sépulcrale, et dans chacune de ces niches, sur une brique portant un texte magique, on devait sceller un objet protecteur, à l'occident un *Tat* de cristal (image de l'échine d'Osiris), à l'orient un chacal d'argile, au sud une torche en roseau, et au nord une statuette d'homme, en bois. On faisait sommairement à cette statuette, qui était presque une idole ou un fétiche, la cérémonie de l'Ouverture de la Bouche, pour la douer d'une vie ou d'un pouvoir magiques, et on gravait sur son socle les paroles suivantes : *Me voici pour te frapper, je ne permets pas que tu me frappes; me voici pour te repousser, je ne permets pas que tu me repousses; je suis ici pour la protection de l'Osiris un tel.*

Pour la torche, la formule était : *C'est moi qui chasse le meurtrier en récompense des offrandes journalières, et qui le repousse vers le brasier de la terre. Leur marche est détournée : je suis le défenseur de l'Osiris un tel. O flamme,*

1. Perrot et Chipiez, II, *Chaldée et Assyrie*, p. 374-375.
2. Rhind, *Thebes, its Tombs and their Tenants*, p. 136.
3. Perrot et Chipiez, II, *Chaldée et Assyrie*, p. 330 et 293-294.

lumière de la flamme (destinée) *à ton Génie, lumière de la flamme dans la nuit après le jour! Que l'Œil d'Horus sorti de ce temple* (le temple du dieu local, où l'on allumait le feu, sans doute) *s'élève devant toi, qu'il s'unisse à ton front* (allusion à l'Éclairage de la Face, d'où peut-être le prêtre Éclaireur, dans l'antiquité); *qu'il éprouve sa protection sur toi et renverse tes ennemis.* — L'emploi du feu, des torches ou des cierges dans la tombe, ou sur la tombe, ou pendant les cérémonies funèbres, a été de tout temps très répandu, et il ne faut pas s'étonner si on retrouve la niche à feu aussi bien chez certaines tribus de l'Amérique du Sud que dans l'Égypte et la Sardaigne[1] : chez les Indiens de Paya, « on pratique sur le côté droit de la fosse, » dit le Dr Viguier, une petite excavation dans laquelle on » fiche un bâton auquel s'entortille une corde enduite de ré- » sine, que l'on allume de façon à avoir deux petites flam- » mes[2] ».

Pour l'Anubis, le texte dit : *Éveille-toi, Osiris un tel, celui qui est sur la montagne t'éveille. Ton mauvais moment est écarté. Le Mauvais est écarté. Je suis le défenseur de l'Osiris un tel.*

Pour le Tat : *Me voici pour tâcher de détourner ta venue, démon de la terre, et ta face, démon de la terre. Je me tiens derrière le Tat le jour de détourner les blessures.* (Je suis le) *défenseur de l'Osiris un tel*[3].

Lorsque Mariette descendit dans la tombe inviolée qui paraît avoir contenu, au Sérapeum, les restes d'un fils de Ramsès II amalgamés avec ceux d'un Apis pour l'entière divinisation du prince, il trouva là des niches dans les quatre parois, conformément aux prescriptions dont il vient d'être

1. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, III, p. 236.

2. *Notes sur les Indiens de Paya*, p. 13, dans les *Mémoires de la Société d'Anthropologie*, 2e série, t. I, 1878.

3. Naville, *Les quatre stèles orientées du Musée de Marseille*, pl. XII-XV.

parlé. La niche de la paroi est contenait deux statues en grès du prince Khaemouas, les deux niches de la paroi sud deux chacals en terre crue, et celles des parois ouest et nord, « plusieurs tablettes en terre crue avec légendes gra- » vées à la pointe, un *Tat* en porcelaine et quelques paillettes » d'or »[1]. On voit que les prescriptions ritualistiques avaient été observées là, mais d'une façon assez irrégulière[2], Au tombeau de Séti Ier, la grande salle est flanquée vers ses quatre angles de quatre chambres dont l'une est appelée *chambre du Tat :* les autres n'ont pas de nom. Ces quatre chambres correspondaient sans doute aux niches des tombes ordinaires.

Le groupe des quatre amulettes se retrouve dans quatre objets en bois du Musée de Boulaq, un Anubis lycocéphale assis et tenant un arc, le dieu Khem debout, la déesse léontocéphale Sekhet, et un Anubis portant le *Tat*[3] (XXVIe dynastie). L'Anubis archer s'explique très bien ici, de même que le rôle de Khem remplaçant la momie humaine (ce dieu est toujours momifié), et que le rôle de Sekhet remplaçant la flamme, car cette déesse personnifie la flamme, qui purifie l'air et chasse les mauvais esprits.

Enfin, les statuettes d'Osiris et même d'Isis et de Nephthys, déposées en nombre plus ou moins grand dans les tombes à partir d'une certaine époque[4], étaient certainement aussi des phylactères très respectés : on connaît le cas de ce voleur qui, en dédorant l'inscription d'une stèle, n'osa pas toucher au nom d'Osiris[5].

Quant aux figurines des soixante-quinze formes du Soleil qui avaient leurs places dans les deux niches du second corridor des hypogées royaux, sorte de haie de divinités

1. Mariette, *Le Sérapéum de Memphis*, I, p. 62.
2. Cf. Naville, *Todtenbuch*, I, ch. CLI.
3. Maspéro, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 241.
4. Mariette, *Abydos*, III, p. 10, 11 et 29.
5. Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 241,

attendant le Pharaon à son entrée dans la tombe, on remarquera que leur rôle, expressément décrit dans la litanie qui les accompagne, était de protéger le mort non dans l'hypogée, mais dans l'autre monde, auquel l'hypogée ne se trouvait assimilé que d'une manière purement fictive.

CHAPITRE TROISIÈME

TEMPLES

Plan et travaux. — Les documents ptolémaïques nous apprennent que la construction des grands temples se faisait d'après des règles fixées par un texte sacré, *le livre du plan des demeures des premiers dieux*, c'est-à-dire sans doute des dieux de première classe. Le livre était descendu du ciel à Memphis : il avait pour auteur le fils même du dieu memphitique[1], Imhotep, fils de Ptah, appelé dans les hiéroglyphes le *Kher-heb en chef*[2], et nommé le Dédale égyptien par Diodore[3]. L'historien grec dit en effet qu'une statue de Dédale se voyait à Memphis dans le temple de Ptah, qui était en partie son ouvrage, et que lui-même avait dans une île voisine de la ville un sanctuaire (qui est très probablement l'*Asclépiéum* des papyrus grecs[4]). D'après d'autres textes[5] ce serait Osiris qui aurait *institué les rites des sanctuaires et donné les règles des temples.*

Les préludes de la fondation d'un temple sont décrits en abrégé dans un document de la XIIe dynastie. C'est un manuscrit hiératique sur cuir, qui commémore une construction faite au temple d'Héliopolis par Ousertesen Ier,

1. Cf. J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. LXXXIX.
2. *Zeitschrift*, 1873, p. 3-4, et Dümichen, *Alt. Tempel.*, II, 1.
3. I, 97.
4. Cf. Révillout, *Revue égyptologique*. II, 80.
5. *Dendérah*, IV, 65, *b*.

sans doute l'obélisque de Matariéh, ainsi que la chapelle (*kera*) et le pylône (*sebekh*), dont parle un texte d'Héliopolis qui est dit gravé au temple de Karnak devant une statue de Thoth et une statue d'Ammon[1]. Le texte sur cuir rapporte qu'il y eut séance du conseil et délibération au sujet de travaux à faire; Ousertesen exprima son désir en faisant son propre éloge, les assistants renchérirent, et le Pharaon ordonna à un intendant du trésor de tout préparer. Cela fait, le roi se leva, couronné du diadème à deux plumes et suivi de la foule[2], puis, tandis que le *kher-heb*, ou maître des cérémonies, lisait les formules sacrées, il *étendit la corde et planta le piquet dans le sol*[3].

La délibération du roi est souvent mentionnée lorsqu'il s'agit d'un ouvrage d'importance, mais elle est parfois toute intérieure, comme lorsque la reine Hatshepsou eut l'idée d'ériger deux obélisques : *J'étais assise dans le palais; je me rappelai celui qui m'a créée, et mon cœur se décida à lui faire deux obélisques dorés dont les pyramidions pénétreraient dans le ciel de leurs pointes sacrées*[4].

Les renseignements du manuscrit d'Ousertesen Ier sont confirmés par un grand nombre de textes[5], surtout par ceux d'Edfou et de Dendérah (temps des Ptolémées), qui nous montrent le roi posant la première pierre, étendant le cordeau et plantant le piquet. Il était assisté mystiquement par le dieu *constructeur* Noum, et par la déesse de la science Safekh, *celle qui renverse* (les cornes, *safekh ab-oui*[6], allusion à son hiéroglyphe), *dans la maison des livres, la*

1. *Papyrus de Berlin n° 7*, l. 28-29, *Denkmäler*, VII, 21, *a*.
2. Cf. Mariette, *Dendérah*, I, pl. XIII.
3. Ludwig Stern, *Zeitschrift*, 1874, p. 85-86, et pl. I et II.
4. *Denkmäler*, III, 24, *w*.
5. Cf. *Denkmäler*, III, 65; *Abydos*, I, 51; *Zeitschrift*, 1872, p. 37, etc.
6. Cf. *Zeitschrift*, 1870, p. 10; Champollion, *Notices*, I, p. 891, 893, II, p. 125, etc.

régente, la dame de la fondation dans les temples, dont le dieu Noum exécute les paroles[1].

Les opérations devaient commencer à une certaine heure de la nuit, qui était déterminée avec soin : *J'ai pris le pieu avec le manche du maillet, j'ai saisi la corde avec la déesse Safekh, mon regard a suivi la marche des étoiles, j'ai tourné mon œil vers la Grande Ourse, j'ai mesuré le temps et examiné la clepsydre*[2], *j'ai fixé les angles du temple*[3], dit le roi au sujet du sanctuaire ptolémaïque d'Edfou. On remarquera que ces rites rappellent assez bien les détails donnés par les historiens arabes sur la fondation du Caire, et aussi sur la fondation d'Alexandrie[4], qui était déjà l'objet de légendes au temps de Strabon : la prospérité future de la ville fut annoncée, d'après le géographe grec, par ce fait que le tracé de la ligne d'enceinte aurait été achevé, à défaut de craie, avec la farine destinée à la nourriture des ouvriers[5], ce qui est peut-être un souvenir de la substance pulvérulente que l'on semait autour de l'emplacement des temples égyptiens.

Salomon commença à bâtir le temple de Jérusalem le second jour du second mois[6] : en Égypte, le jour propice pour ouvrir la tranchée dans la terre était le 6 du mois[7]. Les textes d'Edfou et de Dendérah montrent le Pharaon lui-même creusant dans le sol le sillon destiné à fixer l'aire de l'édifice (car en sa qualité de géomètre, *hounnou*, il tenait la houe et délimitait les quatre angles[8], ce que les

1. J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. CXXV.
2. Cf. Horapollon, I, 16, et Dümichen, *Zeitschrift*, 1872, p. 39-40.
3. Brugsch, *Zeitschrift*, 1870, p. 154-155.
4. Maçoudi, *Les Prairies d'or*, t. II, p. 423-424.
5. Strabon, l. XVII, ch. I, 6 ; cf. Arrien, III, 2, et Pseudo-Callisthène, I, 32.
6. *II Chroniques*, ch. III, v. 2.
7. Brugsch, *Zeitschrift*, 1872, p. 10-11.
8. *Abydos*, I, pl. L *a*, l. 13-14.

Romains appelaient *designare sulco* ou *aratro*[1]), puis il piochait la terre pour amener de l'eau, moulait une brique de terre mouillée, tassait une pierre dans les fondations, plantait les pieux, coupait ou faisait couper la tête d'un oiseau, répandait autour de l'emplacement une sorte d'encens destiné à le purifier, y semait du sable dans le même but[2], et offrait des lingots et des gemmes pour les quatre angles du temple[3].

Dans quelques tombes de l'Assasif, Mariette a trouvé d'autres objets commémoratifs, vases, haches, couteaux, ciseaux et doloires, avec le nom de Thotmès III et la mention suivante : *lorsque fut fondé l'Amen-ser*[4], c'est-à-dire le temple funéraire de Déir-el-Bahari.

Mariette dit qu'on déposait les gemmes et les lingots offerts par le roi sous les murs du sanctuaire, mais il ajoute qu'il n'a jamais rencontré la preuve du fait[5]. Depuis, M. Lumbroso, en reconstruisant la Bourse d'Alexandrie, a trouvé sous l'une des pierres angulaires d'un temple ptolémaïque détruit « quatre plaques en or, en argent, en bronze, » en porcelaine verdâtre », avec une inscription bilingue de dédicace à Sérapis, Isis, Ptolémée II et Arsinoé[6]. Le temple est égypto-grec, mais en tous cas, la coutume était orien-

1. Cf. Servius, *In Æneid.*, v. 755.

2. J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. CXXII.

3. Mariette, *Dendérah, Description générale*, p. 134-135; Brugsch, *Zeitschrift*, 1871, p. 154-158, et Dümichen, *Zeitschrift*, 1872, p. 37-40.

4. Mariette, *Catalogue de Boulaq*, p. 202-203.

5. Mariette, *Dendérah*, *Description générale*, p. 135.

6. Maspero, *Recueil*, VII, p. 140-141. — A Arsinoé, — dont le pylône est antérieur à la XIIe dynastie, car on y a utilisé un bloc d'Amenemha III, — il y a dans le téménos, près du pylône, quatre blocs de calcaire dorés comme *foundation deposit* (Petrie, *Hawara, Biahmu and Arsinoé*, p. 57). A Biahmou, aucune trace de cela et pas de lits de sable disposés aux angles des murs ou des piédestaux des deux statues, mais, au piédestal Est, monceaux « of a green glazed tablet, with traces of red glaze on it », par conséquent « foundation deposit beneath the pavement not destroyed » (*Id.*, p. 56). *N. M.*

tale et ancienne. Outre une caisse contenant cinq tablettes commémoratives, V. Place a extrait « des fondations du pa- » lais de Khorsabad, où ils avaient été déposés dans une » couche de sable fin, au-dessous des grands blocs de gypse, » dit M. de Longpérier, « une riche collection de colliers et » de bracelets composés de pierres dures, telles que des cor- » nalines, des sardoines, des agates, des jaspes », tous amulettes offerts par l'assistance lors de la pose de la pierre angulaire par le roi, pense-t-on. Et M. de Longpérier ajoute : « Cette disposition ne nous permettrait-elle pas d'expliquer » le passage de l'Écriture sainte où il est dit que Salomon fit » mettre des pierres précieuses dans les fondations du » temple[1] ? »

Le temple égyptien, image du monde, était orienté vers l'est comme le temple grec[2], en théorie ; sa façade principale était censée regarder l'orient, et sa façade postérieure l'occident ; ses deux côtés correspondaient par conséquent au sud et au nord, de sorte que le droit était en rapport avec le ciel du midi et les produits comme les nomes, celui de gauche avec le ciel, les produits et les nomes du nord[3]. Mais, dans la pratique, on ne tenait guère compte de cette conception, comme l'a montré Mariette au sujet du temple de Dendérah, où la fenêtre du vent du nord par exemple est exposée au vent d'ouest.

Le roi plantait les arbres sacrés ou l'un des arbres sacrés du *téménos*. A Dendérah, où ces arbres étaient le perséa, le *kebes* et le saule[4], la consécration du saule décore l'une des colonnes de la deuxième salle. Le roi *accomplit les rites de*

1. A. de Longpérier, *Œuvres*, I, p. 180-181, et Place, *Ninive et l'Assyrie*, I, p. 188.

2. Cf. Élien, *De natura anim.*, XII ; Lucien, *Sur un appartement*, 6 ; et Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV, p. 21.

3. Mariette, *Dendérah, Description générale*, 39-41.

4. *Id.*, II, 20, *b*.

la plantation du saule, et dit : *Je te présente le saule, je plante en ta présence cet arbre du temple* (*pour*) *la célébration de la fête de l'ivresse* (fête d'Hathor qui, le 20 de Thoth, commémorait l'apaisement de la déesse de la chaleur par l'eau de la crue), *au lieu qu'aime ton cœur, avec les grands chefs de ta Majesté; je te plante un premier compagnon* (ou gardien) *pour le premier mois de l'été : que ta face s'en réjouisse*[1].

On cachait quelque part, dans une muraille par exemple, et gravé sur pierre ou sur peau, le plan ou la règle fondamentale du temple, *senti our*, mot d'un sens étendu qui désignait aussi la description générale de l'Égypte[2]. Un plan de Dendérah, antérieur aux premiers rois, avait été trouvé dans le mur d'un palais, sous Mérira Pepi de la VIe dynastie, écrit sur peau de chèvre; un autre, du temps de Khoufou, avait été trouvé sous Thotmès III (on ne dit pas où), et utilisé pour la restauration de l'édifice[3]. Une partie du plan d'un temple héliopolitain, datant de Séti Ier, existe encore sur une pierre découverte à Tell-Yahoudiéh[4]. On pouvait aussi inscrire la règle du temple dans une crypte (Dendérah), ou sur une tablette mise dans la bibliothèque[5], etc.

On gravait assez souvent dans l'édifice, comme le faisaient les Assyriens sur leurs barils commémoratifs[6], des bénédictions et des malédictions à l'adresse de ceux qui veilleraient ou non au maintien du temple, de ses propriétés et de sa règle, comme on le voit, sans parler de différentes stèles

1. Mariette, *Dendérah*, I, 24.
2. J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. CXVI.
3. Mariette, *Dendérah*, III, 78, *n* et *k*; cf. Pausanias, IV, 27.
4. Émile Brugsch-bey, *Recueil de Travaux*, VIII, pl. III, et p. 7-9.
5. Mariette, *Dendérah*, III, 78-79, et *Papyrus Harris*, I, 7, l. 7, et 47, l. 8.
6. Ménant, *Grammaire assyrienne*, p. 380-386, et Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, I, p. 354.

saïtes[1], par les textes de Dendérah (Ptolémées), de Radésiéh (Séti Ier), et de Kark (Aménophis III) : ce dernier monument, situé à Thèbes, est le temple funéraire d'un grand saint de l'époque pharaonique, Amenhotep, fils d'Hapi. Sur la paroi d'un souterrain de Dendérah, où ni les Grecs ni les Asiatiques n'avaient pénétré aux époques de troubles, on lit : *Ceux qui prononceraient des paroles nuisibles sur ce lieu, que le lait de la déesse Sekhet* (la déesse du feu) *s'allume dans leurs chairs*[2].

On pouvait encore commémorer la restauration d'un temple par l'érection d'une stèle, comme le fit Chéops pour un sanctuaire d'Isis qu'il remit en honneur, près du grand Sphinx et de sa propre pyramide ainsi que de celle de sa fille, la princesse Hentsen[3].

Enfin on semait le sable avoisinant le temple d'amulettes ou de statuettes divines « en or, en faïence, en pierre, sur- » tout en bronze », comme au Sérapéum, pour purifier l'emplacement, car le désert était typhonien, c'est-à-dire impur. (Mariette dit qu'on pouvait faire de même pour un tombeau[4].) Un temple était un *sol pur* par excellence, *set oub*[5]; aussi, dans les fêtes, versait-on du sable[6], ou, comme à Thèbes, de la poudre d'or sur le passage du dieu[7], afin sans doute que la procession, dont le chemin était encore purifié avec l'eau et l'encens[8], ne foulât point un sol souillé par quelque être immonde : les êtres immondes étaient, sans

1. Révillout, *Revue égyptologique*, II, p. 32 et 44.
2. *Dendérah*, III, crypte n° 2, pl. XXVI, *c*; trad. de Chabas, *L'Égyptologie*, II, p. 147.
3. E. de Rougé, *Mémoires sur les six premières dynasties*, p. 46-50.
4. Mariette, *Abydos*, III, p. 3 et 4.
5. Champollion, *Notices*, I, p. 730 et 740, et *Papyrus Harris*, I, 27, l. 2.
6. Mariette, *Abydos*, I, p. 69 ; cf. Oscar von Lemm, *Das Ritualbuch des Ammondienstes*, p. 69-72.
7. Peyron, *Papyrus grecs de Turin*, I, 41, 42, 85 et 88.
8. Mariette, *Dendérah*, *Description générale*, p. 250.

parler de certains hommes, le porc, la chèvre sauvage, etc., et parfois le cheval[1], ou, comme au dix-huitième nome de la Haute Égypte, le lévrier, dont il était défendu de traverser la piste[2].

Plusieurs des pratiques qui viennent d'être décrites ont encore lieu aujourd'hui, en Égypte, lorsque l'on construit une maison. L'emplacement, au préalable, est arrosé du sang d'un mouton qu'on tue; on met des pièces de monnaie dans les fondations, et la première pelletée de terre retirée du sol est pour un arbuste préservatif d'accidents qu'on abreuve d'eau du Nil tant que dure le travail[3] : cet arbuste équivaut, ici, aux arbres des temples pharaoniques comme aux aloès des maisons actuelles. (Il existe de même dans un palais de Kioto, au Japon, un vieil arbre qui passe pour protéger l'édifice contre les incendies.)

Sacrifices et reliques. — Dans l'offrande de l'oiseau décapité il y a une atténuation probable,

Hanc animam vobis pro meliore damus[4],

des sacrifices faits en vertu de la croyance qu'il faut arroser de sang humain les fondations d'un édifice. Le sacrifice humain est indiqué par la légende du Capitole, à Rome, et son adoucissement ou sa variante, à Carthage, par la tête de cheval trouvée dans les fondations de la ville[5]. Ce sacrifice et son adoucissement ont laissé quelques traces, en Chaldée, dans les statuettes d'homme, de femme et de taureau con-

1. Cf. Naville, *Todtenbuch*, II, ch. cxxv, pl. CCCXXXIII, et Lepsius, *Todtenbuch*, ch. cxxv, l. 67.
2. J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. CXXXII.
3. H. Gaidoz, *Mélusine*, juillet 1889, p. 445.
4. Ovide, *Fastes*, VI, 162.
5. Denis d'Halicarnasse, IV, 59, et Justin, XVIII, 5. — Des chevaux et même des porcs vivants furent enterrés jadis sous les églises en Danemark (Andersen, *Contes*, p. 23). *N. M.*

tenues dans les quatre cubes de Tello[1], et, à Khorsabad, dans les offrandes déposées sous les fondations des grands taureaux : parmi ces derniers objets (bracelets et colliers de pierres dures taillées en forme de graines ou de têtes d'animaux), il y avait « deux couteaux de silex noirs... Comme » ces objets n'ont été trouvés que sous le socle des taureaux, » il demeure évident qu'on les y a déposés intentionnelle- » ment, et probablement à l'occasion d'un sacrifice propitia- » toire offert par le roi Sargon[2]. »

La victime humaine a été d'ordinaire et partout un prisonnier, un enfant ou une jeune fille, et si l'usage de sceller des statues de la Vierge dans les monuments construits au moyen âge ne vient pas de là, au moins ce n'est point sans quelque motif apparent que les croyances populaires ont rattaché ces statues gardiennes aux vierges immolées dans d'autres temps[3].

Assez souvent la victime humaine a été remplacée par un oiseau[4]. Dans la cérémonie égyptienne, cet oiseau semble celui de l'hiéroglyphe *tesher*, qui désigne le rouge et le sang, et, en effet, on recherchait pour les sacrifices les animaux et les hommes qui étaient de couleur rouge, comme Typhon[5], roi du pays *rouge*, le désert.

D'après sa couleur, et conformément à la théorie habituelle du sacrifice égyptien, l'oiseau était un représentant de Typhon, mais, dans les calamités par exemple, les Égyptiens sacrifiaient quelquefois aussi les animaux sacrés, comme le savaient Hérodote, Pline, Plutarque, Lucien, etc., et il est possible qu'on ait aussi protégé les temples ou cer-

1. L. Heuzey, *Les fouilles de Chaldée,* dans la *Revue archéologique,* nov. 1881.

2. A. de Longpérier, *Œuvres*, I, p. 222.

3. Cf. Colonna-Ceccaldi, *Monuments antiques de Chypre*, etc., p. 248.

4. Tylor, *Civilisation primitive,* trad. française, I, p. 124-126, et A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, II, p. 161-162.

5. Diodore, I, 88, et Plutarque, *De Is. et Osir.*, 33 et 73.

tains temples de cette manière. A Dendérah, on a trouvé une momie de vache dans une des cryptes où étaient conservés et représentés les objets protecteurs de l'édifice, statues, sistres, colliers, etc.; c'est la crypte n° 4, qui communiquait avec la chambre du feu, placée à côté de l'*adytum* ou *pa-our*[1].

Au même point de vue, la grande victime était Osiris, qui avait son cœur dans tous les sacrifices[2], d'après le *Todtenbuch :* aussi les temples des quarante-deux nomes[3], et ceux particulièrement des seize nomes osiriens[4], conservaient-ils chacun une relique du corps divin, par exemple la tête dans une cruche à Abydos (de même que la tête de l'un des fils d'Ali passe pour être enterrée dans une des mosquées du Caire)[5]. Les nomes possédaient encore certaines reliques, provenant de la mort ou de la mutilation de différentes divinités, comme les cheveux d'Isis à Memphis[6]. Chacune de ces reliques devait constituer un véritable palladium local.

Inauguration.— Le rôle du roi ne se bornait pas à l'accomplissement des cérémonies préliminaires de la construction, et il appartenait encore au souverain d'inaugurer l'édifice. Mariette[7] explique que, dans la décoration de chaque salle, « le roi est représenté célébrant, pour la » première fois, les cérémonies que son vœu est de voir » fondées à toujours ». Le début d'une inauguration figure

1. Mariette, *Dendérah, Description générale*, p. 246.
2. *Todtenbuch*, ch. XVII, l. 69, et E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire*, p. 63 et 78; cf. Hérodote, II, 40.
3. Mariette, *Dendérah*, IV, 38, l. 99 et 100.
4. *Id., Dendérah, Description générale*, p. 269.
5. Lane, *Modern Egyptians*, p. 236.
6. Lucien, *Contre un ignorant bibliomane*, 14; cf. Plutarque, *De Is. et Osir.*, 14.
7. Mariette, *Dendérah, Description générale*, p. 69.

en partie au temple nubien de Soleb, qu'Aménophis III consacra à son propre Génie.

Là, dans une première scène, le roi armé d'une massue frappe douze fois à une porte avec le grand saint de l'époque, le prince et scribe royal (*erpa souten an*) Amenhotep. Trois prêtres frappent aussi à une porte, et de nouveau le Pharaon frappe douze fois à une porte avec le scribe royal Amenhotep (peut-être y a-t-il là trois portes, peut-être n'y en a-t-il qu'une). Ensuite le cortège royal s'avance avec le génie divin du Pharaon et les enseignes sacrées[1] qui chassaient les mauvais esprits : *Arrive au temple en joie, pas d'ennemi ni d'ennemie à l'entrée de ton chemin,* dit au roi dans un cas analogue, à Dendérah, le chacal *ouvreur des chemins* porté sur la première des enseignes[2].

Dans une autre scène est représentée l'importante cérémonie de l'Éclairage (et par conséquent de l'apport du feu sacré qui se rallumait à de certaines dates, comme nous l'apprend une inscription du Moyen Empire, c'est-à-dire à chacun des cinq épagomènes, à la nuit du nouvel an et au jour du nouvel an)[3]. L'endroit qu'on éclaire, ou *tenedj*, semble un reposoir où sont déposées les images saintes; c'est une sorte de naos à colonnettes contenant des coffres, un épervier, une momie, un taureau et un uræus; le reste est détruit. De chaque côté de cet édicule est une petite arche à six cases où ont été écrits des noms de dieux maintenant effacés; de chaque côté aussi, Aménophis III tient un flambeau, et un texte en quatre colonnes, malheureusement mutilé, dit : *Éclairage de la porte du naos* (tenedj) *à partir du quatrième mois de..., le 26, jusqu'au premier mois de l'été..., du 26 au... Le kher-heb* (maître des cérémonies) *dit :* « *Sem* (l'officiant), *présente le feu et donne-le au roi* ». *Le roi allume*

1. *Denkmäler*, III, 83, *b* et *c*.
2. Mariette, *Dendérah*, I, 20; cf. Naville, *Mythe d'Horus*, pl. XXV.
3. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, IV, pl. CCLXXIX, l. 37, CCLXXX, l. 38, et CCLXXXI, l. 45.

à sa flamme (*et éclaire le naos*). C'est là le texte des deux premières colonnes : dans les deux dernières, qui figurent de l'autre côté du naos et qui sont à peu près détruites, on distingue encore les mots suivants : *éclairage du naos... pour éclairer le chemin des fêtes de la salle de fête. Paroles du...*

La suite de la scène est intéressante. Près du roi éclairant le second côté du naos, on lit : *le roi éclaire quatre fois. Le roi apporte sa splendeur* (khou-t, la lumière), *son Œil d'Horus* (la lumière). Devant lui se tient le *kher-heb* faisant face au *sem* portant un flambeau ; derrière lui se tiennent la reine Ti, sans flambeau, et le *kher-heb* tourné vers une série, en grande partie détruite, de prêtres à flambeaux. Le texte, mutilé aussi, qui accompagne cette scène, est ainsi conçu :

Le kher-heb, chef des kher-heb, dit : « *Présente le feu, sem...* » *le sem allume à sa flamme, éclaire le naos, et dit :* « *Reçois* (la lumière, mot à mot : unis-toi, *noum;* à Dendérah[1], l'union avec la lumière est rendue par l'expression *noum sati-ou,* et aux quatre stèles orientées par le mot *sam*),... (par) *ce que je te fais,* (ainsi que) *ceux qui sont à* (ta) *suite...* » *Le kher-heb en chef, gardien de l'endroit, dit :* « *Présente le feu et donne-le au prince du sud* ». *Le prince des pays du sud allume à sa flamme, éclaire le naos et dit :* « *Reçois* (la lumière), *Ra-Toum-Noum, maître des protections magiques, dans la grande salle* ». *Le kher-heb en chef, gardien des salles, dit :* « *Présente le feu et donne-le au chef de la magie* (her heka-ou) ». *Le chef de la magie allume à sa flamme, éclaire le naos et dit :* « *Reçois* (la lumière), *Isis la déesse...* » *Le kher-heb en chef, supérieur des principaux* (prêtres), *dit :* « *Présente le feu et donne-le au...* » *Le... allume à sa flamme, éclaire le naos et dit :* « *Recevez* (la lumière), *vous qui êtes dans... vos salles* ». *Le kher-heb dit :* « *Présente le feu au chef de la magie* ». *Le chef de la magie*

1. Mariette, *Dendérah*, IV, 67.

allume à sa flamme, éclaire le naos et dit : « *Recevez* (la lumière),... *Khepra, père des dieux* ». *Le kher-heb en chef... dit :* « *Présente le feu à la mère divine* (prêtresse locale) »; *elle allume à sa flamme, éclaire le naos et dit :* « *Recevez* (la lumière),... (dans) *la salle de ces deux grands dieux... Horus et Khepra* (?)... *le roi... donnant la vie*[1]... »

D'autres scènes, à la suite, montrent le roi sortant du temple en grande pompe *pour se reposer dans son palais* (mot qui signifiait aussi *temple*[2]), *après avoir accompli les rites de la fête.* A Edfou, l'ouverture et la clôture de la cérémonie sont appelées l'*acte de donner le temple à son divin maître* (expression usitée à Karnak sous sa forme archaïque, au temps des Ramessides[3]) et l'*acte de clore la fête*[4].

On a vu que chaque prêtre, sur l'ordre du *kher-heb,* venait allumer son flambeau à celui du *sem,* éclairait le naos, et prononçait quelques paroles pour inviter certains dieux, ceux sans doute dont il dirigeait le culte, à recevoir la flamme pure qu'il leur offrait, sorte de *communion* analogue à celle d'un personnage d'Hérodote[5] qui recueille trois fois les rayons du soleil. Cette cérémonie expliquerait le rôle du prêtre Éclaireur, *Se-hedj,* de l'Ancien Empire si ce nom devait se lire *Se-hedj.*

Lane dit que les Égyptiens modernes ont l'habitude de réciter le premier chapitre du *Koran* en allumant les lampes, et de suspendre dans un but superstitieux des luminaires devant les maisons des fiancées[6]; pour chasser

1. *Denkmäler*, III, 84, *a* et *b*.
2. Cf. Champollion, *Notices,* I, p. 606 et 707, et J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, IV, pl. CCLXXX, l. 38.
3. Champollion, *Notices,* I, p. 731, et II, p. 121.
4. Mariette, *Dendérah, Description générale,* p. 134, figure 2, et p. 135.
5. VIII, 137.
6. Lane, *Modern Egyptians*, p. 162, 236 et 252.

aussi les mauvaises influences, quelques-uns mettent de la lumière la nuit dans leurs écuries, coutume qui se retrouve en Italie[1] : les Japonais en mettent dans leurs maisons.

Dans l'antiquité, l'éclairage dont il s'agit a été une purification, et la purification des temples avait une grande importance (surtout après les invasions). Les prêtres, une fois l'édifice construit, ne manquaient pas d'y verser de l'eau et d'y brûler de l'encens tous les jours, comme on le voit dans une foule de tableaux religieux[2]; trois fois par jour, suivant Plutarque, ils y purifiaient l'air, avec des fumigations de résine le matin, de myrrhe à midi et de *kyphi* le soir[3]. L'éclairage avait pour effet spécial de chasser et de paralyser le diable : *O Osiris*, dit Ramsès IV sur une stèle d'Abydos, *j'ai allumé pour toi la lumière le jour d'emmaillotter ta momie, et j'ai éloigné Set de toi quand il allait violenter tes membres*[4]. De même, dans le *Livre d'honorer Osiris*, il est dit qu'Isis et Nephthys *éclairent le sanctuaire d'Osiris et enlacent Set dans la nuit*[5], ce qui paraît bien se rapporter à un rite célébré le 16 du mois de Thoth, à la fête osirienne dite *Ouak*[6]. On chassait même les démons des temples à coups de fouet d'après Eusèbe, avec des courroies qu'on brisait[7], à peu près comme fit ce peuple d'Asie Mineure apparenté aux Cariens, les Cauniens, qui expulsèrent les dieux étrangers de leur territoire en frappant l'air de leurs lances[8]. Au-

1. A. de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. P. Regnaud, I, p. 113.
2. Cf. Porphyre, *De Abstinentia*, IV, 9.
3. *De Is. et Osir.*, 79 et 80.
4. L. 19, cf. Piehl, *Zeitschrift*, 1884, p. 39.
5. Pierret, *Études égyptologiques*, 1er fascicule, p. 23.
6. Cf. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, IV, pl. CCLXXXII, l. 46.
7. *Préparation évangélique*, IV, 23.
8. Hérodote, I, 172.

jourd'hui encore, quelque chose d'analogue semble persister dans le rite des branches de palmier qu'on brise en les déposant sur les tombes, au Caire, et dans les danses funèbres au bâton ou au couteau des femmes du Saïd, ceintes de cordes qu'elles laissent sur la sépulture[1].

C'est encore le Pharaon qui, en sa qualité de souverain pontife, devait prononcer la bénédiction du temple, et y lire un de ces textes de la protection des lieux dont il a déjà été parlé. Le texte de la protection du temple d'Edfou est publié aux *Denkmäler*[2], avec un livre du sacre royal, sans doute celui que cite le catalogue de la bibliothèque[3].

Commencé sous Ptolémée III, le temple d'Edfou n'a été achevé que sous Ptolémée XII, mais ce fut Ptolémée XI qui en prononça ou fut censé en prononcer solennellement la bénédiction. Cette cérémonie, à laquelle on peut comparer la dédicace du temple de Jérusalem par Salomon[4], est décrite ainsi :

Le roi est sur son trône en qualité de chef (sacerdotal) *dans la salle* (Haï? qui est la deuxième), *à détacher les liens et à dérouler les livres pour faire la protection du Soleil et de sa demeure* (l. 40; le numérotage des lignes est par erreur à l'inverse du texte). *Sa Majesté dit : « Je viens à toi, grand dieu qui répands la lumière, lorsque le Soleil se couche dans le pays de la Vie, muni des formules de protection de la chambre du repos. J'ai fait la protection de ton lieu, de ta place et de ton temple; je t'ai allumé de la lumière pour faire la protection de ton naos* (c'est la cérémonie de l'Éclairage); *j'ai entouré ta demeure de l'élite des amulettes* (l. 39); *j'ai couronné ta tête*, etc. (l. 38; il s'agit ici des vêtements dont le dieu a été paré). *Je t'ai apporté des phylactères d'or pour ta gorge, un gor-*

1. Lane, *Modern Egyptians*, p. 527-528.
2. IV, 46.
3. J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. CXXI.
4. *I Rois*, ch. VIII.

gerin de Herset pour ton buste divin, une chatte avec un lion de cristal, faisant ta protection et renouvelant ton salut, un phylactère de cristal, un scarabée de Mafek étranger, etc. (l. 37). *J'ai fait la protection de ton Génie par les dieux sculptés en couleur* (sha-ou[1]) *avec ta couche, j'ai entouré la chambre de repos avec la coudée de tamarisque qui frappe tes ennemis* (l. 36); *j'ai gravé un œil sacré en couleur verte, sur le sol, pour le lit de ta Majesté, à l'intérieur*[2]*; j'ai protégé ta couche*[3]*; j'ai fait la protection de ton chevet*, etc. (l. 35). *J'ai appelé les dieux qui sont de moitié avec toi pour faire la protection de ta demeure, à l'ouverture du sanctuaire; je les ai installés dans la demeure d'Horus, demeure divine, pour en faire la protection la nuit pendant la durée de l'éternité. Thoth est avec moi, muni des formules* (destinées) *à faire ta protection par sa parole* » (l. 34).

Le roi prononce alors un long texte qui débute ainsi : *Le Salut. On dit :* « *Soit sauf Horus d'Edfou* (*Har-hout* ou *Har-behout*[4]), *dieu grand, maître du ciel... Vive le dieu! Vive le fils du Soleil, Ptolémée! Sauf soit son lieu, sauve sa place, sauve sa couche, sauf son naos, sauf son Outes-nefer-ou* (sa barque), *sauf son vêtement, saufs ses phylactères, saufs ses ornements, saufs chaque lieu où il est et chaque place où il est*[5]. »

Le discours continue de la même manière (*sauf soit* tel ou tel dieu), par une longue énumération de divinités appartenant pour la plupart aux cycles de Ra, d'Osiris et d'Horus (les mêmes qui sont spécialement désignés à la fin

1. Cf. Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 1364.

2. Cf. Maspero, *Étude sur quelques papyrus du Louvre*, p. 67, où il est question de l'*ut'a* et du lit du roi sur lequel on fait *incantations* : il y a des figures de dieux peintes sur le lit. — *N. M.*

3. Cf. Pierret, *Études égyptologiques*, 1re livraison, p. 17.

4. Cf. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 1365.

5. Cf. Mariette, *Dendérah*, III, 35, *b*.

de chaque mois au Calendrier Sallier), et le roi termine en invoquant toutes ces divinités ensemble : *O vous, ces dieux, unissez-vous, pour Horus d'Edfou, dieu grand, maître du ciel, soyez pour sa protection, soyez pour la protection de son lieu, soyez pour la protection de sa place, soyez pour la protection de son temple, et pour la protection de chaque temple où il est* (l. 4).

Enfin, le roi demande à son tour, pour lui-même, l'intervention bienfaisante du dieu local : *O cet épervier, qui pénètre dans ce corps du fils du Soleil, Ptolémée, qui concentre l'essence* (divine) *dans ses membres, qu'Horus se tienne, docile, avec lui, que son salut soit derrière le fils du Soleil, Ptolémée, qu'il renouvelle son pouvoir magique, sa divinité et sa puissance, de* (tous) *les côtés du pays par où les ennemis viendraient* (l. 3).

A Dendérah, à côté des cérémonies de l'érection du temple est figurée une fête avec des jeux comme en donnaient les anciens en pareille circonstance :

Jam placidæ dant signa tubæ; jam fortibus ardens
Fumat arena sacris; hos nec Pisæus honores
Juppiter, aut Cyrrhæ pater aspernetur opacæ[1].

Ici les chefs, non de l'Égypte, mais des pays voisins, s'amusent à escalader devant le dieu Khem une espèce de mât de cocagne, planté par le roi d'après une scène d'Edfou[2], et surmonté des prix offerts, que représentent les trois hiéroglyphes des mots *dignité, porte* et *chancelier*. Ces jeux gymniques, qui avaient lieu aussi dans d'autres cas[3], peut-être à l'anniversaire de la fondation, et qui figurent déjà à Karnak dans un tableau du temps de Séti Ier[4], constituaient sans doute une fête d'inauguration donnée plus

1. Stace, *Silves*, l. III, I, v. 139-141.
2. *Denkmäler*, IV, 42.
3. Hérodote, II, 91.
4. Champollion, *Notices*, II, p. 49.

particulièrement aux étrangers, dont Khem était le dieu : il est appelé dans le texte *le maître des terres étrangères, le Meriti* (l'aimé, le Pamylès de Plutarque), *le maître des Hanebou* (les Grecs), et il est dit que les grands de la Nubie, les grands de Pount, les Anti-ou, et les Asiatiques *arrivent avec leurs tributs* (bak[1]), *baisent la terre devant ses esprits et pratiquent leurs cérémonies* (ar-ou) *pour réjouir son cœur*[2]. Les étrangers se trouvaient ainsi, par l'intermédiaire d'un dieu mixte, initiés jusqu'à un certain point au culte égyptien; Khem, dans lequel la crédulité grecque retrouva Persée, leur servait de patron (ou d'ancêtre); Astarté, de même, adorée à Memphis dès le temps des Ramessides[3], protégeait spécialement les Phéniciens, et Tamehit, assimilée à Sekhet et à Hathor[4], les Libyens.

Cette communauté de culte, établie au moins sur quelques points, était nécessaire dans les anciennes sociétés, pour que des populations d'origine diverse pussent cohabiter sur le même territoire[5], et c'est là le motif pour lequel les Ptolémées imaginèrent le dieu égypto-grec Sérapis. Bien avant eux, déjà, les étrangers voisins ou habitants de l'Égypte avaient adopté plusieurs de ses coutumes, de gré ou de force, comme les Juifs qui connurent le culte du veau d'or, c'est-à-dire d'Apis ou d'Osiris, comme les Phéniciens qui vénéraient l'Osiris d'Abydos[6] et l'Isis de Byblos, comme les Cariens, qui se frappaient à la fête d'Osiris, mais à coups de couteau, montrant en cela qu'ils n'étaient pas indigènes[7], et comme les Libyens établis aux villes de Maréa et d'Apis,

1. Cf. Et. Quatremère, *Mémoires sur l'Égypte*, t. II, p. 51 sqq.
2. Mariette, *Dendérah*, I, 23.
3. Cf. Révillout, *Revue égyptologique*, II, p. 82.
4. Mariette, *Abydos*, I, p. 67.
5. Cf. Sumner Maine, *L'ancien Droit*, traduction Courcelle Seneuil, p. 124.
6. Mariette, *Abydos*, I, p. 9.
7. Hérodote, II, 61.

qui ne purent obtenir l'autorisation de manger de toutes choses et de sacrifier des vaches parce qu'ils vivaient sur le sol égyptien et buvaient l'eau du Nil[1].

Grâce à cette sorte de demi-naturalisation, les Libyens, les Sémites et les Nègres qui habitaient le désert voisin du Nil, étaient admis dans l'Hadès indigène[2], mais non toutefois sans restrictions[3].

La tolérance sacerdotale avait en effet ses limites, et l'initiation des étrangers n'était pas complète. De même que les habitants des nomes ou *nou-ti-ou*, les fidèles, qui pénétraient dans l'enceinte du temple à de certaines fêtes[4], ils pouvaient, sous la conduite des prêtres, entrer en visiteurs dans les édifices sacrés (pas partout, puisque les stolistes avaient seuls accès dans l'*adytum*[5], et qu'on ne montrait pas les souterrains)[6]; ils pouvaient même assister aux sacrifices[7], voir l'animal sacré[8], et apprendre quelque chose des mystères, comme Hérodote, car les temples égyptiens en général n'étaient pas comme ce sanctuaire memphitique des Cabires, fils d'Héphaistos, où le prêtre seul avait le droit de pénétrer[9].

Mais il aurait fallu, pour pratiquer véritablement le culte égyptien, se soumettre à des formalités qu'un homme purement indigène ou complètement naturalisé pouvait seul connaître ou accepter. D'après la Bible, les Égyptiens n'admettaient pas les étrangers à leur table[10]; d'après la stèle de Piankhi, ce roi éthiopien, fervent adorateur d'Ammon, dé-

1. Hérodote, 18, I, 1.
2. Sharpe et Bonomi, *Le Sarcophage de Sèti Ier*, pl. VII, VI et V, *d.*
3. Cf. Champollion, *Notices*, II, p. 671.
4. Brugsch, *Calendrier*, pl. VII, 4, [et *Dict. géographique*, p. 874-875]; cf. Mariette, *Dendérah, Description générale*, p. 101.
5. *Inscription de Rosette*, texte grec, l. 7.
6. Hérodote, II, 148.
7. *Id.*, II, 39-40.
8. Strabon, XVII, II, 50.
9. Hérodote, III, 37.
10. *Genèse*, XLIII, 32 [; cf. Platon, *Lois*, XII, § 6].

fendait l'entrée de son palais à ceux qui mangeaient du poisson[1]; d'après Hérodote, les Égyptiens ne voulaient pas embrasser les Grecs parce qu'ils mangeaient de la vache[2], et le même auteur nous apprend que ni les porchers[3], ni les gens vêtus de laine[4], ni ceux qui n'avaient pas fait certaines ablutions[5], n'entraient dans les temples. Athénée a conservé, par contre, une sorte de boutade qui exprime avec énergie la répugnance qu'inspiraient aux Grecs les pratiques superstitieuses des Égyptiens[6].

Quant au détail des réjouissances nationales auxquelles l'inauguration d'un temple devait donner lieu, on ne le connaît guère jusqu'à présent. Le péan chanté et dansé pour la dédicace d'un sanctuaire d'Esculape à Ptolémaïs ou Menschiéh, dans la Haute Égypte, est purement grec[7]. D'autre part, cette danse de prêtres qui défilaient en procession devant Osorkon II, dans la salle des fêtes du temple de Bubastis (l'an 22, le 1er Choiack), d'après quelques fragments retrouvés par M. Naville[8], est-ce là un des rites de la fête célébrée pour la consécration de la partie du temple soit bâtie, soit rebâtie par le roi? Ou bien est-ce un souvenir des solennités annuelles de l'endroit, celles notamment qui avaient frappé Hérodote par une tendance joyeuse très marquée, que présentaient aussi certaines panégyries d'Edfou, de Dendérah et de Canope? Il serait difficile de se prononcer.

1. L. 149-152; cf. Plutarque, *De Is. et Osir.*, 7.
2. II, 41.
3. Hérodote, II, 47.
4. *Id.*, I, 81; cf. Plutarque, *De Is. et Osir.*, 4.
5. Hérodote, II, 64.
6. *Deipnos.*, l. VII.
7. J. Baillet, *Revue archéologique*, janvier-février 1889, p. 71-83.
8. Édouard Naville, *Results of Excavations at Bubastis*, p. 25-26.

CHAPITRE QUATRIÈME

TEMPLES *(suite)*

Agathodémons. — Chaque nome avait dans son grand temple un serpent auquel on rendait un culte et qui présidait à la garde des lieux (comme à l'irrigation des canaux, ce qui explique pourquoi Ptolémée appelle Agathodémon la principale branche du Nil[1]). Il a été retrouvé, à Benha, un fragment d'une stèle érigée du temps d'Aménophis III en l'honneur du serpent gardien d'Athribis[2], dont la fête, célébrée le 8 du premier mois de l'inondation, était la principale du nome[3]. Les textes géographiques d'Edfou donnent les noms de tous ces reptiles, *Ha* : dans le nome Héroopolite, par exemple, où les serpents étaient en grand honneur, l'agathodémon s'appelait *Toum* comme le dieu local[4]; il s'appelait *Celui qui a les bras dans le corps* au temple d'Héliopolis[5], et à Athribis le grand serpent *Afou fou*, le Long corps[6], ou bien *Abesh*, le Brillant, comme à Hermopolis[7], et comme à Ombos le rat-Horus[8].

Le serpent était en effet, aux yeux des Égyptiens[9], l'un des animaux gardiens par excellence, comme on peut le voir au roman démotique de Setna, où le coffre qui contient le

1. Cf. *Todtenbuch*, ch. CXLIX, l. 60-64.
2. Mariette, *Monuments divers*, pl. 63 *b*.
3. Brugsch, *Matériaux pour le Calendrier*, pl. VI.
4. J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. CXLVI.
5. *Id.*, pl. CXLV.
6. *Id.*, pl. CXLVI, et Brugsch, *Calendrier*, pl. VI.
7. J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. CXLVI, et Maspero, *Zeitschrift*, 1884, p. 91.
8. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, IV, pl. CCLXVIII.
9. Et des Grecs : « Je ne puis plus dormir dans la citadelle, depuis que j'ai vu le serpent du temple », dit une des héroïnes d'Aristophane (*Lysistrata*, trad. franç. de Poyard, p. 30). — *N. M.*

livre magique est entouré par des reptiles, et notamment par un *serpent d'éternité*. Les frises d'uræus sculptés ne sont pas rares, surtout aux naos[1]. « Aujourd'hui encore, » dans bien des endroits d'Égypte, on ne bâtit pas une maison » sans y réserver deux trous pour les serpents gardiens, sorte » de grosses couleuvres inoffensives, qu'on se donne pour » hôtes. La légende égyptienne de la fondation d'Alexandrie » nous montre que chaque maison de cette ville avait un ser- » pent tutélaire[2]. » Les Égyptiens avaient même des aspics apprivoisés dans leurs maisons[3], et à plus forte raison dans leurs temples. Élien dit qu'aux angles des temples on édifiait des chapelles souterraines pour loger des aspics de l'espèce Thermutis, qui était consacrée à Isis (cf. *Netermout*, la divine mère, titre d'Isis) ; on leur donnait à de certains intervalles un bœuf gras à manger. C'étaient des uræus, ministres de la Justice divine contre les méchants[4].

A Dendérah, les serpents sacrés du temple sont figurés et nommés dans la crypte n° 2[5], dans le couloir d'entrée de cette crypte[6] et dans la crypte n° 3[7]. Dans les cryptes 2 et 3, ce sont deux uræus dont le premier a une tête de vache, et sept serpents ordinaires; dans le couloir, où manquent les deux uræus et un des serpents (le *Neter ar Khenen*), les six autres serpents sont figurés comme des hommes à têtes d'uræus et armés de couteaux.

Voici les noms de tous ces génies : *Neb Ant* (la dame de Dendérah), pour l'uræus à tête de vache; *Arar* (l'uræus), pour le second uræus; et, pour les autres serpents, *Si Ha-*

1. Cf. Letronne, *Décret de Rosette*, *Fragm. hist. Græc.*, éd. Didot, I, p. 5 et 35.
2. Maspero, *Recueil*, II, p. 113, et Pseudo-Callisthène, I, 32.
3. Élien, *De natura anim.*, XVII, 5.
4. *Id.*, X, 31.
5. Mariette, *Dendérah*, III, 9.
6. *Id.*, 28.
7. *Id.*, 29.

thor (le fils d'Hathor), adoré particulièrement dans le nome; *Shar; Henti neken; Keb* (mis en rapport avec le quatorzième nome de la Haute Égypte, dont le serpent sacré portait aussi le nom de *Keb*[1], comme celui du deuxième nome de la Basse[2]); *Sep aft; Sam taoui;* et *Neter ar khenen* (mis en rapport avec un des nomes d'Hathor, le vingt-deuxième de la Haute Égypte, dont le serpent était *Maneser*[3].

Les six génies à têtes de serpents sont dits : *les âmes vivantes ophiomorphes de Dendérah, les dieux augustes à Dendérah, créés par eux-mêmes en agathodémons, dont chacun a une place sainte*[4], et : *les divins génies ophiomorphes, auteurs de leurs corps, se créant en grandes créations, aux formes sacrées, les urœus réunis pour protéger Dendérah;* Dendérah *est défendu par eux*[5].

Dans un des couloirs de la crypte n° 2 figurent encore, isolément, les deux principaux serpents, dressés dans deux de ces chapelles qui représentent les deux côtés nord et sud des temples, et dont le nom d'*Atour* était sans doute aussi celui de l'édicule des serpents sacrés, car les deux *Atour* sont souvent figurés avec deux serpents[6]. Le premier reptile dit : « *Je suis le serpent* (Ha) *qui défend* (hounnou) *le temple de la déesse souveraine, qui repousse l'impur de la chapelle de Sa Majesté, qui frappe tout impie dans la crypte de l'horizon de la divine mère, celui* (le texte dit *ceux*) *qui protège les dieux dans son sanctuaire, et veille la nuit..... qui défend la porte du temple des demeures mystérieuses... et les dieux qui y sont* ». Le deuxième serpent dit : « *Je suis le serpent* (Sata) *divin dans le temple, le gar-*

1. J. de Rougé, *Edfou,* II, pl. CXLI. — *Keb* est *le tortueux*. N. M.
2. *Id.*, pl. CXLIV.
3. *Id.*, pl. CXLIII.
4. Mariette, *Dendérah*, III, 9, *a*.
5. *Id.*, *b*.
6. Cf. *Todtenbuch*, ch. CXLI, l. 10 et 11.

dien des portes[1] *de la demeure de la grande déesse, le grand ornement, celui qui veille pour frapper les rebelles, celui qui trouble complètement la tête et la langue des impies à Dendérah, celui qui dirige ses actes, pour exterminer, contre celui qui arrive à la porte..... le protecteur des deux parties du temple de la déesse Noub-t, dame de Dendérah, celui qui n'ignore pas la lutte* (ou le deuil, *ah*) *pour protéger ses cryptes*[2]. »

Ces deux serpents sont évidemment le *Si Hathor* et le *Sep aft*, qui sont seuls nommés dans la *senti* ou règle du temple[3], et qui figurent, ou à la tête des sept serpents réunis, ou chacun à la tête d'une série de ces derniers. Des deux, le principal est le Si Hathor, qui avait le premier rang et qui était le véritable agathodémon du temple[4]. Quant aux deux uræus, c'étaient des représentants de la déesse considérée comme divinité des deux parties de l'Égypte, à en juger du moins d'après le naos de Saft-el-Henneh (Nectanébo II), où se voient sous le nom de *gardiens*, les deux serpents dressés dans les deux chapelles, puis les deux uræus enroulés autour de deux plantes, ce qui désigne ordinairement les deux divisions du pays[5].

Lions. — Le singe, comme on l'a vu, gardait les édifices[6], et les cynocéphales rangés en adorateurs sur la façade du grand spéos d'Ibsamboul, ou placés à la base de certains obélisques, ne pouvaient guère manquer d'avoir quelque chose de ce rôle; toutefois, le singe n'était point le protecteur par excellence.

1. Cf. Rev. C. J. Ball, *Inscriptions of Nebuchadrezzar II*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mars 1888, p. 291.
2. *Dendérah*, III, 14, *a* et *b*.
3. *Id.*, II, 20, *b*, et III, 78, *f*.
4. J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. CXXXIX.
5. Naville, *Goshen*, pl. V, B 3.
6. Cf. Champollion, *Notices*, I, p. 421.

Aucun animal n'éveille mieux l'idée d'un *défenseur*[1] ou d'un gardien que le lion, et il est certain que voir un lion devant une porte ne donne point envie d'entrer. Aussi Horapollon dit-il que le lion était l'hiéroglyphe du gardien, de la force, de la vigilance et de l'effroi[2], tous motifs sans doute pour lesquels le lit funèbre recevait la forme du lion, et la déesse du feu, comme parfois l'uræus, la tête du lion. Une récompense militaire était le lion d'or[3], et la tête du lion s'employait comme amulette[4]; les deux moitiés du lion désignaient dans les hiéroglyphes (comme Clément d'Alexandrie l'a dit de l'animal lui-même[5]) la force et le courage.

Entre autres noms, les Égyptiens affectaient au lion celui de *shena*, mot signifiant *repousser*. On lit sur le socle d'un lion de pierre trouvé dans le temple de Khons à Karnak : *le lion* (shena) *dit : « Je suis celui qui écarte le malfaiteur, je repousse* (shena) *la marche de qui transgresse la voie*[6] ». On appelait encore l'animal *Mahes*, c'est-à-dire *le lion fascinateur*, dès l'Ancien Empire[7], et lorsqu'on faisait manger les lions nourris dans les temples, on leur chantait un hymne en langue indigène, dit Élien, pour les empêcher de fasciner quelqu'un des assistants[8].

Ce renseignement d'Élien et la statue de Karnak montrent qu'on donnait dans les temples un certain rôle à des lions, soit figurés, soit même réels, car les Égyptiens ne craignaient ni de chasser ni d'apprivoiser le lion.

Le temple d'Horus, à Edfou, était gardé mystiquement,

1. Cf. Plutarque, *De Is. et Os.*, 19.
2. I, 18, 19 et 20.
3. Lepsius, *Auswahl*, XIV, A, B, et Champollion, *Notices*, I, p. 528.
4. Mariette, *Catalogue de Boulaq*, p. 262.
5. *Stromates*, V, 7.
6. *Denkmäler*, IV, 67, *b*; cf. Dümichen. *Histor. Inschriften*, I, 35.
7. *Recueil de Travaux*, VII, p. 154.
8. Élien, *De natura anim.*, XII. 7.

d'après certaines scènes gravées sur ses murs, par les génies taurocéphales et surtout léontocéphales, des heures de la nuit[1], *les veilleurs veillant sur le séjour du dieu*[2]. Parmi les protecteurs du temple d'Hathor, à Dendérah, figuraient de même des génies à tête de lion (analogues aux démons léontocéphales de l'Assyrie et de la Cappadoce, « génies » protecteurs qu'on plaçait aux portes des palais »)[3] : *les compagnons de la déesse, ceux qui défendent la puissante, qui exécutent ses ordres par toute la terre et rassérènent le ciel pour la protéger aux deux moments* (extrêmes) *du jour ;— ceux qui ne dorment pas la nuit pour repousser les impies de Dendérah et faire le massacre de tous les ennemis du roi*[4]. On les appelait encore *les gardiens,* et on leur offrait des morceaux de viande qui étaient dits *les membres des impies*[5]. Aux vrais lions nourris dans les temples, c'était de la chair de bœuf qu'on donnait, d'après Élien[6], comme aux uræus.

Abdallatif vit dans les ruines de Memphis « deux lions » placés en face l'un de l'autre, à peu de distance ; leur as- » pect inspirait la terreur »[7] (cf. les six lions de Méroé). Le nom de Tel-Essabé, donné, suivant le P. Sicard, à un monticule de ruines situé près de Mit-Damsit, sur la branche de Damiette[8], et un surnom analogue donné à d'autres ruines dans le Fayoum[9], viennent sans doute de quelques groupes semblables à celui de Memphis. Un des temples

1. Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus*, pl. II à VI.
2. *Id.*, pl. VI, ligne horizontale.
3. Perrot et Chipiez, t. II, *Chaldée et Assyrie*, p. 62-63, 280-281, 365 et 583.
4. Mariette, *Dendérah*, I, 30, *b*.
5. *Id.*, IV, 25 *b*.
6. Élien, *De natura anim.*, XII, 7.
7. *Relation de l'Égypte*, traduction de Sylvestre de Sacy, p. 190.
8. D'Anville, *Mémoires sur l'Égypte*, p. 106.
9. *Id.*, p. 169.

d'Athribis s'appelait *le sanctuaire de Shena*[1] *du lion*[2].

Mais c'est à la frontière orientale que le lion paraît avoir été le plus en honneur. Dans la ville de Djor, limite extrême du pays, où les prêtres allaient recevoir le roi[3] et d'où il partait pour ses expéditions[4], c'est-à-dire près de Péluse, « rempart et clef de l'ancienne Égypte[5] », Horus était *le gardien des portes de l'Égypte*[6], sous une forme léonine qu'il avait prise pour détruire les ennemis du pays[7]; dans le nome Arabique, le dieu Nefertoum avait une forme analogue, qu'on voit représentée sur le naos d'Amasis, qui est au Louvre[8]. A Edfou, Horus est appelé *le lion* (djam ou dévorateur[9]), *de Djor, qui repousse* (shena) *Typhon vers le désert*[10], Un lion *en Horus destructeur de ses ennemis* était vénéré (comme un dieu, suivant l'expression de Porphyre[11]) dans le temple de la ville de Djor[12]. On adorait aussi le lion dans la ville du Delta que les Grecs appelaient Léontopolis[13]; ce nom datait de loin, car on trouve une autre Léontopolis dans l'isthme de Péluse, au temps de Séti Ier[14].

1. Cf. E. de Bergmann, *Eine Sarcophaginschrift aus der Ptolemäerzeit*, p. 24.
2. J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. CXLVI.
3. Champollion, *Notices*, II, p. 94.
4. E. de Rougé, *Le Poème de Pentaour*, dans le *Recueil de Travaux*, I, p. 3.
5. D'Anville, *Mémoires sur l'Égypte*, p. 96; cf. Hérodote, II, 141.
6. Mariette, *Dendérah*, IV, 75.
7. Naville, *Mythe d'Horus*, pl. XVIII.
8. E. de Rougé, *Nouvelles Notices*, p. 192; cf. Naville, *Goshen*, III, 3 et VII, 5.
9. Cf. Révillout, *Revue égyptologique*, IV, p. 74; cf. Mariette, *Dendérah*, III, 51 *n*, 62 *a*, et t. IV, 26, *t'am*, « manger ». — *N. M.*
10. Naville, *Mythe d'Horus*, pl. II.
11. *De Abstinentia*, IV, 9.
12. Brugsch, *Zeitschrift*, 1872, p. 19, et J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. CXLVII.
13. Diodore, I, 84.
14. Champollion, *Notices*, II, p. 93.

Comme gardien des portes de l'Égypte, Horus de Djor était représenté sur un pylône ou édicule[1]. C'était assez l'habitude, en effet, de figurer le lion gardien sur une porte, comme le serpent[2], à cause de la ressemblance des rôles : un des serpents sacrés les plus en honneur (il avait des prêtres ou tout au moins un prophète) s'appelait *Shena,* comme le lion[3]. M. Leemans fait remarquer, dans son édition d'Horapollon, que les membres de la Commission d'Égypte ont trouvé deux statues de lions « assis sur leur croupe » devant les obélisques du premier pylône du grand temple, à Philæ[4]. Au Musée de Boulaq, il y a un petit lion en bronze, du temps d'Apriès, qui était primitivement rattaché par une chaîne « à d'autres lions, disposés sur les degrés de l'escalier » qui menait soit au naos, soit à une petite salle du temple[5] ». Élien rapporte qu'on nourrissait dans les propylées d'Héliopolis, c'est-à-dire, sans doute, dans l'emplacement nommé Léontopolis par Josèphe[6], des lions qui punissaient les parjures et envoyaient des songes révélateurs à ceux que le dieu favorisait[7]. Enfin, Horapollon dit qu'on plaçait, dans un sens mystique, des lions aux portes des temples, comme gardiens[8].

Les idées de garde, de porte et de lion étaient si bien liées qu'on donnait aux cadenas ou aux serrures la forme de

1. Naville, *Mythe d'Horus*, XVII.

2. Cf. Champollion, *Notices*, II, p. 674; Mariette, *Dendérah*, III, 9 *b*, etc.

3. Brugsch, *Zeitschrift*, 1863, p. 41 et E. de Bergmann, *Eine Sarcophaginschrift aus der Ptolemäerzeit*, p. 24.

4. P. 221, et *Description de l'Égypte*, *Antiquités*, *Description de l'île de Philæ*, ch. I, § 4.

5. Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 51-52, et Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 731. — Deux lions sont assis à la porte du souterrain à Dakkéh (Champollion, *Notices*, I, p. 122). *N. M.*

6. *Antiquités judaïques*, XIII, 3, 1.

7. Élien, *De natura anim.*, XII, 7.

8. I, 19.

l'animal : le cadenas se fermait par l'insertion de la queue dans la gueule, et la serrure par l'insertion d'un verrou entre deux lions se faisant face sur deux petits pylônes[1]. Il est dit, par exemple, d'un de ces modes de fermeture, à la grande salle du temple d'Edfou : *la serrure, dans son creux, fonctionne en son temps comme un lion qui recourbe sa queue*[2], et ailleurs, de toutes les serrures du même temple : *tous leurs lions trompent les ennemis*[3].

On remarquera ici que, dans certaines scènes de l'autre monde, le double lion qui symbolisait l'horizon est représenté à peu près de la même manière que le cadenas, avec la queue revenant au-dessus de la tête[4]. Or, le nom de ce couple, *aker*, est très voisin de celui de la serrure *aker*[5], et reçoit parfois le même déterminatif des objets en bois[6], de sorte qu'on peut soupçonner les lions de l'horizon d'en être la serrure personnifiée.

Quoi qu'il en soit, la serrure égyptienne a été imitée (ou imaginée) dans l'antiquité par d'autres peuples : différents bracelets, par exemple de Camiros, et du trésor de Curium dont les objets sont généralement de style égypto-assyrien, ont leurs deux bouts terminés « par une tête de lion à » gueule ouverte et par une pointe destinée à être insérée dans » cette gueule »[7]. Les clefs à protome de lion paraissent se

1. Brugsch, *Zeitschrift*, 1863, p. 43-44, et 1875, p. 122.

2. Dümichen, *Zeitschrift*, 1872, p. 103.

3. Brugsch, *Zeitschrift*, 1875, sept.-oct., pl. II, l. 36. — Le scholiaste d'Aratus dit que les clefs des temples égyptiens étaient en têtes de lion (Jablonski, *Panthéon*, I, p. 219). *N. M.*

4. Champollion, *Notices*, II, p. 584, et Devéria, *Notice des manuscrits égyptiens du Louvre*, p. 42. — Les textes des pyramides sont décisifs à cet égard, cf. *Unas*, l. 46, *Merenrâ*, l. 103, *Pépi II*, l. II, 850. *Teta*, l. 291 et *Horhotep*, l. 213. *N. M.*

5. Cf. Naville, *Todtenbuch*, II, ch. CXXV, pl. CCCXXVII.

6. *Id.*, ch. CLIII, et Lepsius, *Todtenbuch*, ch. CLIII, l. 9.

7. Colonna-Ceccaldi, *Monuments antiques de Chypre*, etc., p. 159, et Perrot et Chipiez, t. III, *Phénicie*, p. 833.

rattacher au même type au moins autant qu'au culte d'Æon[1]; M. de Longpérier, qui les rapporte à ce culte, a disserté sur les figures de géants sauvages qui ornaient parfois les serrures, au moyen âge, et dont la fonction était de protéger[2] : c'est tout à fait, quant au sens, le symbolisme du lion égyptien.

Peut-être est-ce en vertu de la même idée de protection, sans préjudice d'un calembour probable sur le mot *ma* signifiant *eau* et *lion*, que les Égyptiens donnaient une tête de lion aux gouttières[3], et, par suite, aux phallus divins[4]; qu'ils plaçaient les gouttières des terrasses entre les pattes d'un lion, comme à Edfou[5], à Philæ[6], à Karnak, etc.; et que, dès l'Ancien Empire, des tables à libation avaient leur récipient entre les queues de deux lions qui les supportaient[7]. Le lion du temple de Khons, à Karnak, servait, en effet, de gardien et de conduit à la fois, d'après son texte, et les Égyptiens, suivant Élien, attribuaient au feu la partie antérieure de l'animal, comme la partie postérieure à l'eau[8], double jeu de mots sur les sens *eau* et *clarté* (*urine* et *regard*) de la syllabe *ma*.

En dehors de l'Égypte, le lion a été représenté généralement aussi comme un gardien (des portes surtout, et même de l'eau[9]), chez les Chaldéens, les Assyriens, les Phéniciens,

1. A. de Longpérier, *Œuvres*, t. III, p. 143.
2. *Id.*, t. IV, p. 48 sqq.
3. Plutarque, *De Is. et Osir.*, 38; cf. *Description de l'Égypte, Antiquités, Description de l'île de Philæ*, ch. I, § 7, p. 45, et *Dendérah*, p. 17 et 46; Horapollon, I, 218. — *N. M.*
4. *Dendérah*, II, 76; cf. *Todtenbuch*, ch. XVII, l. 92, et ch. XCIII, l. 3.
5. *Description de l'Égypte, Antiquités, Description des antiquités d'Edfou*, ch. V, § 4, p. 21.
6. *Id.*, *Description de l'île de Philæ*, ch. I, § 6.
7. Maspero, *Guide de Boulaq*, p. 212; et Mariette, *Boulaq*, p. 94.
8. Élien, *De natura anim.*, XII, 7.
9. Cf. Perrot et Chipiez, II, *Chaldée et Assyrie*, p. 275, 639-640 et 734.

les Héthéens, les Cypriotes, les Arméniens, etc. Salomon, qui multiplia les taureaux et les lions dans les ornements du temple de Jérusalem[1], s'était fait faire un trône dont les bras reposaient sur des lions, et sur les degrés duquel étaient rangés des lions affrontés[2], à peu près comme au trône d'Horus qui est au Musée du Louvre[3], et comme dans bien d'autres sièges de l'ancien Orient. Les *chéroubs* hébraïques auraient eu quelque chose du lion, d'après M. Le Page Renouf[4], qui a rencontré au *Todtenbuch* un mot *kheref-ou* déterminé par le lion. En Chypre, où l'art phénicien et l'art grec se confondent souvent, de nombreuses stèles funéraires, sans parler des sarcophages, sont surmontées de deux lions ou d'un lion[5]. Les façades des tombes étrusques ont quelquefois, de chaque côté de la porte, un lion accroupi[6]. Au moyen âge, les architectes ornaient le porche des cathédrales de piliers reposant sur des lions, et les évêques rendaient ainsi leurs sentences *inter leones*[7].

Sphinx. — Les sphinx égyptiens des temples, qui apparaissent dès le Moyen Empire, sont généralement des lions à tête humaine, portant l'uræus et les cartouches royaux, c'est-à-dire figurant le Pharaon[8]. Quelquefois cependant, en l'honneur du dieu Ammon, ce sont ou des crio-sphinx, ou des béliers qui tiennent entre leurs pattes une statue du roi[9] : il y en a des exemples à Thèbes, à Naga, à Soleb et à

1. *I Rois,* ch. VII, *passim.*
2. *Id.,* ch. X, 19-20.
3. Perrot et Chipiez, I, *Égypte,* p. 723; cf. Horapollon, I, 17.
4. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology.* mai 1884, p. 192; cf. *Ézéchiel*, X, 14 et XLI, 19, et Naville, *Todtenbuch,* II, pl. CCCLIII.
5. Colonna-Ceccaldi, *Monuments*, etc., p. 73-74.
6. J. Martha, *L'archéologie étrusque et romaine*, p. 49.
7. Perrot et Chipiez, II, *Chaldée et Assyrie*, p. 228.
8. Cf. Champollion, *Notices*, I, p. 522.
9. *Description de l'Égypte*, *Description générale de Thèbes,* ch. IX,

Barkal. Ordinairement les sphinx sont disposés en avenues devant les pylônes des temples, et parfois devant les tombes[1], dont le plan, à l'époque saïte (et aussi en Éthiopie[2]), se rapprocha de celui du temple, de même qu'au Nouvel Empire le temple se rapprochait de l'hypogée sous la forme du spéos. On a trouvé deux sphinx de Thotmès III dans une des salles du fond, à Karnak, et deux sphinx de Nectanébo II dans une chapelle ptolémaïque à Tanis[3]; en pareil cas, ces sortes de sanctuaires étaient regardés sans doute comme des abrégés de temples.

Le sphinx typique est le lion à tête humaine, mais il variait dans les tableaux et ailleurs avec l'animal ordinaire : ainsi Horus, considéré comme le dieu de Djor, était tantôt un lion à tête humaine[4], tantôt un simple lion[5]. De même, le couple nommé *aker* avait tantôt la tête de l'homme et tantôt celle du lion[6]. Dans la crypte n° 1 de Dendérah, dont il a été déjà parlé au sujet des agathodémons, deux séries d'animaux sacrés se correspondent; la première est composée de trois couleuvres, d'un uræus à tête de vache et d'un sphinx royal sur une porte; la seconde est composée de quatre couleuvres, d'un uræus, et d'un lion sur une porte : ici, le lion et le sphinx se font visiblement pendant[7], et même, dans le texte, le sphinx est surnommé *le lion :* c'est ainsi que les Arabes ont appelé une localité de Nubie Ouadi-Séboua, ou le village des Lions, à cause de ses sphinx.

sect. VIII, § 2, p. 207 et 255; Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, 341; Lepsius, *Denkmäler*, III, 90; etc.

1. Mariette, *Catalogue de Boulaq*, p. 32.
2. *Denkmäler*, I, 134-138.
3. Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 342, et Flinders Petrie, *Tanis*, I, p. 31.
4. Naville, *Mythe d'Horus*, pl. XVIII, l. 2.
5. J. de Rougé, *Edfou*, II, CXLVII.
6. Champollion, *Notices*, II, p. 507, 584 et 586.
7. *Dendérah*, III, 9, *a* et *b*.

Il y a donc lieu de conclure que le sphinx dérive du lion. « A l'origine, le sphinx a pu n'être qu'un lion chargé de » garder les portes des temples. Si, au corps du lion, on a » ajouté une tête d'homme, qui est invariablement celle d'un » roi, c'est sous l'influence d'idées dont le symbolisme s'ex- » plique aisément. Le roi lui-même, représenté sous le double » attribut de la force physique unie à la force intellectuelle[1], » garde le monument qu'il a fondé[2]. » Le Pharaon en effet, qui se comparait volontiers au lion, présente souvent aux dieux sa propre statuette faisant une offrande, tantôt sous la forme humaine, tantôt sous la forme du sphinx[3], laquelle, dans les hiéroglyphes, s'employa pour le mot *maître* à partir de l'époque saïte.

Les Égyptiens associaient facilement ces gardiens, le lion et le sphinx, comme on vient de le voir par l'exemple de la crypte n° 1 de Dendérah. Dans une des scènes du temple de Ramsès III, à Médinet-Abou, scène qui se retrouve ailleurs, « le sphinx et le lion... sont debout près du trône, qu'ils » semblent protéger », dit Champollion[4]. Le Sphinx de Gizéh avait entre les pattes, quand le capitaine Caviglia le désensabla, un autel, un édicule, et un lion[5]. Les Assyriens aussi employaient en même temps le lion et le sphinx, comme bases de colonnes, ou comme « gardiens de la promenade » royale »[6].

MM. Chabas et de Bergmann ont bien reconnu le rôle de gardien donné au sphinx, qui devint un amulette pour les momies, comme le lion[7]. Dans sa dernière étude sur le *Pa-*

1. Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates,* V, 7.
2. Mariette, *Itinéraire de la Haute-Égypte,* t. II, p. 9.
3. Cf. Champollion, *Notices,* II, p. 73.
4. Champollion, *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie,* nouvelle édition, 18e lettre, p. 288 ; cf. *Notices*, I, p. 379.
5. Guide Joanne, *Orient, Malte, Égypte, Nubie,* p. 391.
6. Perrot et Chipiez, II, *Chaldée et Assyrie,* p. 224-225, 280-281 et 458.
7. *Description de l'Égypte, Antiquités, Description générale de*

pyrus magique Harris (temps des Ramessides), M. Chabas dit au sujet d'un chien de garde consacré par un texte magique et appelé *le gardien courageux, le sphinx*[1], que « les » sphinx étaient placés devant les temples comme des senti- » nelles ou des gardiens »[2]. M. de Bergmann, d'autre part, a cité l'inscription d'un sphinx funéraire de la XXVIe dynastie : *Le sphinx dit : « O Osiris un tel, je protège ta tombe, je garde ta porte, j'écarte le violateur de ta sépulture, je terrasse les impies sous* (mes) *coups, j'écarte l'ennemi de la chapelle, je détruis ton adversaire dans la cour* (ab) *et à l'intérieur : ils ne sortiront plus de* (là), *jamais*[3] ».

Toutes ces considérations mènent à penser que le grand Sphinx lui-même, placé en avant des temples et des Pyramides de Gizéh, n'était pas autre chose qu'une énorme sentinelle régionale[4], à peu près comme ces tertres sculptés en forme d'animaux qu'on voit encore en Amérique[5]. C'est une colline qu'on a taillée, à une époque immémoriale, parce qu'elle rappelait la forme d'un animal accroupi, et l'impression qui a fait concevoir un pareil ouvrage est assez naturelle en présence de certains rochers ou monticules. En voici un exemple emprunté à un voyage en Australie : « Un lion couché à figure humaine garde l'en- » trée de la rivière que nous devons remonter. Ce lion est » un rocher et ce rocher est un îlot[6]. »

Thèbes, ch. IX, section X, *Hypogées*, § 8, et Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 169.

1. Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, pl. B, 1.

2. Chabas, *Troisièmes Mélanges*, t. II, p. 267-269 ; cf. Flinders Petrie, *Tanis*, I, p. 15.

3. *Zeitschrift*, 1880, p. 50.

4. Contre le sable, d'après les Arabes (*Description de l'Égypte*, *Memphis*, p. 90). — *N. M.*

5. Lubbock, *L'homme avant l'histoire*, traduction française, p. 224-227, et Tylor, *Civilisation primitive*, traduction française, I, p. 450.

6. De Hubner, *A travers l'Empire britannique*, I, p. 318.

Dès l'Ancien Empire, on voit le grand Sphinx adoré sous le nom d'Harkhouti, ou Armachis, le dieu solaire[1]. C'est là un lion solaire (*ma* signifie *lion* ou *chat* et *clarté*), comme le couple de Shou et Tefnou-t, comme Ra dit à Héliopolis *le grand chat*[2] ou *le grand lion dans son disque* à Edfou[3], et comme la déesse léontocéphale du feu, Sekhet, dont les statues semblent servir de sphinx dans les cours et les couloirs du temple de Mout, à Thèbes; mais il serait possible aussi que le monument de Gizéh n'eût été d'abord qu'un roi, comme les autres sphinx, car il porte l'uræus royal au front. Il aurait dans ce cas été divinisé en raison de son développement colossal, ou, suivant l'expression égyptienne, de *la grandeur de ses esprits*, du *saint effroi qu'il inspire*, de *sa face qui se pose* (*our-ba, ser sheft-ou, khent-her-ef*[4]) : *requiescens accubuisti ut leo*[5]. D'ailleurs, le Pharaon était fils du Soleil et dieu, ce qui est peut-être l'origine du sphinx à tête d'épervier, c'est-à-dire de dieu, qu'on voit dans certains tableaux.

La divinisation ou la divinité du grand Sphinx n'avait point modifié son rôle de sphinx, car on le représentait d'ordinaire sur une porte ou un édicule, comme le lion protecteur, par exemple sur la stèle de Khoufou et sur celle de Thotmès IV. L'impression qu'on reçoit à la vue du sphinx est bien celle d'un gardien. A côté de lui se dressait une gigantesque statue d'Osiris dont une inscription grecque le dit *gardien*[6], et, dans l'ouvrage de MM. Perrot et Chipiez, il est appelé métaphoriquement l'éternel *gardien* du vaste cimetière que dominent les Pyramides[7].

1. E. de Rougé, *Mémoire sur les six premières dynasties*, p. 47-49.
2. Lepsius, *Ælteste Texte*, l. III, pl. 37, etc.
3. J. de Rougé, *Edfou*, I, pl. LXIII.
4. *Denkmäler*, III, 68.
5. Vulgate, *Genèse*, XLIX, 9.
6. Mariette, *Le Sérapéum de Memphis*, p. 94-95.
7. Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 242.

Analogues aux colosses d'oiseaux androcéphales placés à la porte d'une ville héthéenne en Ptérie[1], les grands taureaux ailés et à tête humaine de l'Assyrie n'étaient pas autre chose non plus que des sentinelles et des portiers[2] : *Que le taureau sculpté, le protecteur et le dieu qui veille jour et nuit* (sur ces murs) *y reste jusqu'à ce que ses pieds s'en éloignent* (Fastes de Sargon[3]). En outre leur tête, comme en Égypte, paraît avoir été celle du roi régnant[4].

Il n'y a pas à raffiner beaucoup sur ces représentations, comme on l'a fait trop souvent pour les sphinx, depuis la Commission d'Égypte[5] jusqu'à nos jours. Que ce soit en Égypte, dans l'Inde, au Japon ou à Rome, il s'agit toujours de préposer à un édifice quelque animal ou quelque monstre qui le défende. « A côté du *hall,* dit M. de Hubner en par-
» lant d'une pagode de Vishnou, se trouvent remisées les
» statues colossales du lion, de l'oiseau, de l'escargot, etc.,
» toutes en cuivre doré. Leur aspect est fait pour inspirer
» aux fidèles une terreur salutaire[6]. » Chez les Romains, on mettait devant les Lares *præstites* un chien de pierre, parce que, remarque Ovide,

Pervigilantque Lares, pervigilantque canes[7] ;

on figurait sur les mosaïques le chien de garde, *cave canem*[8].

Il est inutile d'insister ici sur la vogue qu'obtint le sphinx, égyptien ou non, dans le monde oriental et occidental.

1. De Longpérier, *Œuvres,* I, p. 96-97.
2. Cf. F. Lenormant, *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. VI, I, p. 162, et *Histoire ancienne de l'Orient,* t. IV, p. 105.
3. Menant, *Grammaire assyrienne,* p. 283.
4. Perrot et Chipiez, II, *Chaldée et Assyrie,* p. 519,
5. *Description générale de Thèbes,* ch. IX, sect. VIII, 2e part., § 3, art. 2, p. 256-258 ; cf. Plutarque, *De Is. et Osir.,* 9, Élien, *De natura anim.,* XII, 7 ; etc.
6. *Voyage à travers l'empire britannique,* I, p. 458.
7. Ovide, *Fastes,* V, 142.
8. J. Martha, *L'archéologie étrusque et romaine,* p. 263.

Après avoir retrouvé ce type pour son propre compte dans le « gardien colossal » des palais, qui a « le corps et les jambes » du lion ou du taureau avec les ailes de l'aigle et la tête » de l'homme », l'art assyrien adopta aussi le sphinx pharaonique sous les Sargonides, par l'intermédiaire sans doute de l'art phénicien[1], tandis que l'Égypte, moins imitatrice assurément qu'on ne le pense quelquefois[2], n'a guère fait qu'une exception connue en faveur du sphinx assyrien (XVIIIe dynastie); la Judée copia soit l'un ou l'autre, soit l'un et l'autre des deux sphinx : les chéroubs du temple de Jérusalem qui ombrageaient l'Arche de leurs ailes, « à l'époque » de Salomon, c'étaient des sphinx », suivant M. Renan[3]; le sphinx se rencontrait, avec le lion, sur les tumuli étrusques[4], comme, au temps d'Hérodote, le griffon avec le sphinx devant les palais des riverains du Borysthène[5]; plus tard même, guidés par des analogies de forme ou d'attitude, les anciens voyageurs crurent reconnaître dans certains singes de l'Éthiopie[6] et de l'Inde[7] une race de sphinx, animaux faciles à apprivoiser, disaient-ils, et utilisant leurs joues comme poches à provisions[8], ce qui est le propre du singe, par exemple du cynocéphale de l'Éthiopie et du Kordofan.

1. Perrot et Chipiez, II, *Chaldée et Assyrie*, p. 81 et 584-585.
2. Cf. Ludwig von Sybel, *Kritik des ägyptischen Ornaments*.
3. Cf. Perrot et Chipiez, IV, *Judée*, p. 305.
4. G. Boissier, *Nouvelles promenades archéologiques*, p. 75.
5. Hérodote, IV, 79.
6. Diodore, III, 33; Strabon, XVI, ch. iv, 16, et Pseudo-Callisthène, III, 20.
7. Élien, *De natura anim.*, XVI, 15.
8. Pline, VI, 29, VIII, 21, et X, 72.

CHAPITRE CINQUIÈME

TEMPLES *(suite)*

Pylônes. — Les Égyptiens avaient une tendance marquée à diviniser ou à individualiser les régions (depuis la Thébaïde jusqu'aux fermes), et à plus forte raison les édifices religieux, comme celui de Gournah disant à son fondateur : *Je suis ta demeure et ta mère ;* ils allèrent jusqu'à élever un temple à un temple, celui de Karnak, *Apt,* devenu la déesse *Apt*[1]. Ils personnifiaient aussi les parties d'édifice qui présentaient un caractère plus particulièrement défensif, si l'on peut dire[2]. Ainsi, dans la grande salle de l'enfer où les dieux jugaient les morts, toutes les parties de la porte avaient leur nom et leur individualité, à peu près comme chez les Romains certains dieux des Indigitamenta, *Limentinus, Cardea, Forculus,* etc. Toutes ces sections de porte interpellaient le défunt à son arrivée et ne le laissaient passer que s'il connaissait leurs noms[3]. Les *grandes portes* du temple d'Edfou *écartaient les ennemis* et *son enceinte détournait les impies*[4]. Ailleurs, un prêtre ptolémaïque était *prophète des serrures, des portes, du lion et du serpent* d'un même temple[5].

La structure imposante des pylônes, de leurs obélisques, de leurs mâts et de leurs colosses, éveillait notamment une certaine idée de personnalité et de vigilance.

Les colosses de Ramsès II à Tanis avaient (comme à

1. Champollion, *Notices,* I, p. 702 et 306, II, p. 64, 72 et 244-253.

2. A Karnak, des fondations furent instituées en l'honneur de quatre obélisques; on leur offrit des pains, des libations (E. de Rougé, *Mélanges,* III, p. 105). — *N. M.*

3. *Todtenbuch,* ch. cxxv, l. 53-60.

4. *Zeitschrift,* sept.-oct. 1875, pl. II, l. 36.

5. Brugsch, *Zeitschrift,* 1863, p. 41, et E. de Bergmann, *Eine Sarcophaginschrift,* etc., p. 24.

Karnak[1] et ailleurs certaines portes et statues), leurs noms, composés de celui du roi et d'une épithète, par exemple : *Our mennou* et *Meri Ra*[2]; les deux statues du même ou de son émule Ramsès III (Rampsinit), qui décoraient l'une des entrées du temple de Ptah à Memphis, étaient l'une honorée et l'autre maudite sous les noms d'Été et d'Hiver[3]. Les Arabes, au dire d'Abdallatif, mutilaient la figure des colosses égyptiens, dont chacun leur paraissait « le gardien de » l'argent déposé à ses pieds, et le vengeur implacable » de toute entreprise formée contre la sûreté de ce dé- » pôt »[4].

Sous les Ptolémées, les deux ailes du Bekhen ou pylône d'Edfou étaient *l'une Isis* (celle de l'ouest), *l'autre Nephthys* (celle de l'est)[5]; et l'on disait des deux poutres ou mâts de fête qui accompagnaient les deux massifs de ce pylône : *leurs poutres sont avec eux sous leurs formes de déesses jumelles pour briser les orages du ciel : une bandelette brillante est à leur sommet en étoffe blanche, verte, bleue et rouge;* ou bien : *leurs mâts* (de ses deux ailes) *en acacia rejoignent le ciel, garnis d'airain étranger :* (ce sont) *les deux grandes sœurs qui gardent Osiris, qui veillent sur le souverain des deux parties du temple. Leurs deux grands obélisques sont* (là), *avec leur moitié de pylône* (chacun), *pour briser les*

1. Champollion, *Notices*, II, p. 121 et 258, et *Papyrus Harris n° 1*, pl. IV. l. 8, pl. VIII, l. 9, etc. — Cf. le colosse d'Horus à Karnak, qui est dit *ur-bau* (E. de Rougé, *Mélanges*, p. 42). *N. M.*

2. Mariette, *Recueil de Travaux*, IX, p. 12-13.

3. Hérodote, II, 121. — Les deux colosses sur piédestaux (et non sur pyramides comme l'a cru Hérodote) à Biahmou, entre lesquels passait la route du lac à la capitale, gardaient « the approach to the provinces » from the lake », comme les colosses des temples (Fl. Petrie, *Hawara Biahmu and Arsinoe*, p. 54).

4. Abdallatif, *Relation de l'Égypte*, traduction de Sylvestre de Sacy, p. 197.

5. Brugsch, *Zeitschrift*, 1871, p. 143.

orages du ciel[1]. On mettait les temples sous la protection (*khou*) des obélisques[2].

Colonnes et piliers. — Si les obélisques et les mâts du pylône, vrais paratonnerres religieux, passaient pour doués d'une puissance mystérieuse, il en était de même des colonnes du temple, ou du moins de certaines colonnes, en vertu de différentes associations d'idées.

C'est ce qui est arrivé aussi, sans parler des deux cippes du temple tyrien d'Hercule, pour les deux colonnes du temple de Salomon, qui étaient de forme égyptienne et « du galbe qu'on trouve au Ramesséum de Thèbes », d'après M. Renan[3]. « On leur donna des noms, ajoute M. Renan, » dans son Étude sur le règne de Salomon. On les appela » *Jakin* et *Boaz*. Il n'est pas impossible que ces deux mot » eussent été écrits comme des *graffiti* talismaniques par les » fondeurs phéniciens sur les colonnes, et qu'ensuite les deux » mots magiques aient été pris pour les noms des deux » colonnes. » En Assyrie, la masse d'armes, vénérée au même titre et en même temps que la hache[4] (*une hache, c'est un homme*[5], a dit un archéologue), avait donné sa forme aux mâts décoratifs, analogues « aux fameux *achéra* ou pieux » sacrés des cultes idolâtres de la Palestine[6] », et analogues encore, très probablement, aux prétendus phallus dressés comme des obélisques sous les propylées du temple d'Hiérapolis[7]. Et cette forme n'appartenait pas seulement aux mâts décoratifs, les piliers sacrés la recevaient aussi, de sorte qu'on faisait « porter le plafond d'un temple ou d'un

1. Brugsch, *Zeitschrift*, 1875, sept.-oct., pl. II, l. 33-34.
2. *Denkmäler*, IV, 48 *a*.
3. Cf. *I Rois*, ch. VII, 21 et M. de Vogüé, *Le Temple*, pl. XIV.
4. A. de Longpérier, *Œuvres*, I, p. 170-171.
5. *Id.*, III, 146.
6. Léon Heuzey, *La masse d'armes et le chapiteau assyrien*, dans la *Revue archéologique*, 1887, p. 274-276.
7. Lucien, *Déesse syrienne*, 16, 28 et 29.

» palais sur des masses d'armes et sur des sceptres royaux, » images de la puissance et de la force »[1].

En Égypte, une des colonnes protectrices par excellence a dû être certainement celle qui a pour chapiteau une tête aux oreilles de vache de la déesse Hathor, surmontée d'un naos qui contient un uræus, symbole de la déesse[2] : cette colonne, en effet, n'est pas autre chose « qu'un immense » sistre », suivant l'expression de Mariette[3]. Le sistre, dont un des noms (*seshesh*) semble être le même que celui de la tête de bœuf, et dont l'analogie avec cette tête a déjà été remarquée[4], apparaît comme un objet d'invention barbare, rappelant certains instruments des Caraïbes et des Australiens[5] : c'était une crécelle magique qui, par son bruit, chassait Typhon, c'est-à-dire le diable[6], et apaisait les dieux. *J'ai pris le sistre, j'ai saisi le sistre, et j'en ai joué devant ta belle face. Chasse ton chagrin, azure* (rassérène) *ta face, pacifie les deux parties de l'Égypte, calme-toi, plus de trouble en toi; j'apaise ta belle face*, dit le roi en présentant deux sistres à la déesse Hathor dans la chambre du sistre, à Dendérah[7]. A Philæ, le jeune lévite divin Ahi, fils d'Hathor, et prêtre de sa mère d'après un texte d'Erment[8], dit à la déesse : *J'ai pris le sistre pour apaiser ton cœur; j'ai saisi le Menat* (collier de nourrice

1. L. Heuzey, *Rev. archéol.*, 1887, p. 275-276.

2. Le pilier de l'horizon pouvait être Isis (*Recueil*, XIV, p. 171, l'Isis d'Abydos). — *N. M.*

3. *Dendérah, Descript. génér.*, p. 117; cf. Maspero, *L'archéologie égyptienne*, p. 60, et M. de Rochemonteix, *Recueil*, III, p. 76.

4. Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 542.

5. Cf. A. Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, t. I, p. 371; Lang, *Custom and Myth, the Bull-roarer*, et de Brosses, *Dieux fétiches*, p. 54.

6. Mariette, *Description générale*, p. 117-122, et Plutarque, *D'Isis et d'Osiris*, 63.

7. Mariette, *Dendérah*, II, 53, *a*.

8. *Denkmäler*, IV, 62, *f*.

ou contre-poids de collier, autre objet qui accompagne d'habitude le sistre, mais qui s'offrait aux dieux comme aux déesses)[1], *et j'ai éloigné de toi le chagrin. Qu'elle est belle, ta face, fille du Soleil, amour du cœur, yeux du Soleil et de la Lune*[2] ! A Erment, Cléopâtre présentant les deux sistres (*Seshesh* et *Sekhem*) et le Menat à la grande vache, mère du Soleil, dit encore : *Je t'offre le* (premier) *sistre qui réjouit ton cœur, le* (deuxième) *sistre qui chasse le mal de ta face, et le Menat* (qui agit) *pareillement*[3].

On ne pouvait manquer d'attribuer à la colonne les propriétés du sistre, puisqu'on croyait les sculptures hantées par l'esprit des dieux, des hommes ou des choses qu'elles représentaient[4]. Aussi trouve-t-on le pilier hathorique fréquemment employé, et avec une complication croissante, dans les temples des déesses à partir de la XVIIIe dynastie, à Déir-el-Bahari (Thotmès II)[5], à El-Kab (Aménophis III)[6], à Sédéïnga (Taia et Aménophis III)[7], au petit temple d'Ibsamboul (Ramsès II)[8], à Philæ (Nectanébo)[9], à Contra-Lato[10], à Esnéh[11], à Déir-el-Médinéh[12], au temple d'Apt[13],

1. Champollion, *Notices*, II, p. 166.
2. *Denkmäler*, IV, 62, *b*.
3. *Id.*, 62, *e*.
4. Mariette, *Dendérah*, *Description générale*, p. 156 et 298 ; *id.*, t. II, 70, *d*, et *Abydos*, t. III, p. 3 ; Dümichen, *Zeitschrift*, 1872, p. 35, etc.
5. Wiedemann, *Ægyptische Geschichte, Tutmes II* ; — cf. Ebers, *Ægypten*, II, p. 282. *N. M.*
6. *Denkmäler*, I, 100.
7. *Id.*, I, 115.
8. Champollion, *Notices*, I, p. 46.
9. Champollion, *Lettres*, nouvelle édition, p. 166 ; *Denkmäler*, I, 108.
10. *Description de l'Égypte*, *Antiquités*, *Description générale de Thèbes*, ch. IX, section IV, p. 163, et *Antiquités*, *Atlas*, I, pl. LXXXIX ; cf. Champollion, *Lettres*, nouvelle édition, p. 87.
11. *Description de l'Égypte*, *Antiquités*, I, p. 163.
12. *Id.*, *ibid.* ; Champollion, *Lettres*, nouvelle édition, p. 263 ; et *Denkmäler*, I, 88.
13. Champollion, *Notices*, II, p. 244.

et à Dendérah[1] (basses époques), sans parler de Kerdaséh, de Néloua[2] et de Barkal. Il y a des colonnes hathoriques plus anciennes que Ramsès II à Bubastis, où les rois de la XVIIIe dynastie ont laissé moins de traces qu'Ousertesen III et que Pépi Ier[3]; ces colonnes ont sur deux de leurs faces la tête d'Hathor, et sur les deux autres côtés les plantes et les uræus de la Haute et de la Basse Égypte : M. Naville les croit de la XIIe dynastie.

L'objet représenté par la colonne existait sous l'Ancien Empire; sous le Moyen Empire, la colonnette d'Hathor était portée au cou comme amulette[4], ou comme insigne d'après le titre [5].

La vogue du pilier ou du poteau-sistre, que les rois tenaient à honneur d'élever ou d'adorer eux-mêmes dans certains cas[6], comme ils le faisaient pour le *Tat*[7] et l'emblème d'Abydos[8], a été constante. Si le sistre proprement dit, à manche court, se voit (indépendamment des tombes où, brisé, il sert d'amulette[9]), sculpté sur les frises du temple de Dendérah[10], ou du naos de Nekheb à El-Kab (ptolémaïque)[11], ou du sanctuaire d'Apt à Karnak (ptolémaïque)[12], sous les

1. *Description de l'Égypte*, *Antiquités*, I, p. 163; Champollion, *Notices*, II, p. 304, et *Denkmäler*, I, 66.
2. Cf. Trémeaux, p. 384-385. — *N. M.*
3. *Results of Excavations at Bubastis*, p. 9 et 22.
4. *Denkmäler*, II, 31, *d*; Mariette, *Les Mastabas*, p. 530; etc.
5. Mariette, *Les Mastabas*, p. 530-566.
6. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, t. IV, pl. CCCIV, stèle de Mentouhotep; — cf. Mariette, *Les Mastabas*, p. 465-467. *N. M.*
7. *Dendérah*, III, 60, *p*.
8. Cf. *Denkmäler*, IV, 86.
9. Mariette, *Notice du Musée de Boulaq*, 3e édition, p. 144.
10. Mariette, *Dendérah*, Supplément, B.
11. *Denkmäler*, IV, 40.
12. *Description de l'Égypte*, t. I, *Description générale de Thèbes*, ch. IX, section VIII, 2e partie, § 3, article 4, p. 276.

miroirs d'Hathor[1] ou des femmes[2], sur la tête de la déesse[3], etc., d'autre part on retrouve le pilier-sistre, combiné ou non avec le Tat dans les tombes thébaines[4], présenté sous la forme d'une table d'offrandes par un prêtre[5] (Karnak, XVIIIe dynastie), ou sous le nom d'Hathor, dame de *Kep* et d'*Ouaouai*, par une prêtresse[6] (Musée de Turin, XIXe dynastie), sculpté au fond d'un naos hermopolitain avec la déesse Harhor-Nehemaoua dans l'édicule du sistre (Apriès)[7], servant de colonnette au naos de la vache Hathor[8] (Dendérah, temple d'Isis) et de la déesse Anouké (Musée de Turin)[9], etc.; on le rencontre même, peu modifié, dans le monde phénicien[10].

Une autre forme de la colonne, celle de la plante du Nord, avait aussi une valeur symbolique certaine. Cette plante était, en effet, l'hiéroglyphe *ouadj*, signifiant *verdeur, prospérité,* et on la plaçait sous la forme d'une colonnette au cou des momies[11], ou sous la forme d'un sceptre aux mains des déesses. Sa puissance mystique, déjà remarquée par les membres de la Commission d'Égypte et par Champollion,

1. Champollion, *Notices*, II, p. 301.
2. Mariette, *Boulaq*, p. 180.
3. Champollion, *Notices*, II, p. 308.
4. *Description de l'Égypte*, I, *Description générale de Thèbes*, ch. IX, section X, § 6, p. 324, et Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 563; cf. Champollion, *Notices*, I, p. 698.
5. Mariette, *Boulaq*, p. 67-68; cf. *Description de l'Égypte*, I, *Description générale de Thèbes*, ch. IX, section VIII, 2e partie, § 3, art. 5, p. 729.
6. Maspero, *Recueil*, II, p. 120; cf. Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 972.
7. Maspero, *Zeitschrift*, 1884, p. 92.
8. *Denkmäler*, IV, 70, *b*.
9. Maspero, *L'Archéologie égyptienne*, p. 106, et *Recueil*, II, p. 197; cf. Rossi, *Il Museo egizio di Torino*, p. 52.
10. Perrot et Chipiez, III, *Phénicie*, p. 54 et 461.
11. *Todtenbuch*, ch. CLIX et CLXI.

est bien indiquée dans une scène de Dendérah, représentant l'offrande de la plante *ouadj* à la déesse du Nord *Ouadjit* (celle de l'Ouadj); la déesse répond au roi : *Je fais prospérer* (ouadj) *tes membres, par la prospérité* (ouadj) *de la vie*[1]. La plante du Nord se rattachait à la divinité du Nord dans le double rôle local et météorologique que recevait la déesse, soit qu'elle protégeât Horus dans les marais de la Basse Égypte[2], soit qu'elle fût, sous le nom d'*Ouadjit dans la flamme,* l'œil du Soleil au solstice d'hiver[3]. Dans ce dernier cas la plante, le sceptre ou la colonne *ouadj,* variantes de la déesse, représentaient aussi le solstice d'hiver et l'accroissement de la chaleur en opposition avec le sceptre thébain ou méridional *ouas*, qui représentait le solstice d'été et la crue du Nil[4].

Comme colonne, la plante du Nord avait pour pendant logique la plante du Sud, *Nekheb,* qui était consacrée à la déesse méridionale Nekheb, et qui prêtait quelquefois sa forme à la mitre ou couronne du Sud[5].

L'association des deux déesses et de leurs symboles est constante. *La couronne du Nord,* dit par exemple le texte du Sacre royal, *est apportée de Pa* (Bouto ou Pa-ouadjit), *et la couronne du Sud de Nekheb* (ou Eileithyia)[6]. Les deux plantes (plus symboliques que réelles, comme l'ont remarqué MM. Perrot et Chipiez)[7], pouvaient d'autant mieux recevoir les mêmes propriétés mystiques que l'on confondait souvent leurs deux déesses, soit en leur donnant le

1. *Dendérah*, I, 56, *a*.
2. *Id.;* cf. Naville, *Goshen*, pl. IV, B, *a*, et Hérodote, II, 156.
3. *Todtenbuch*, ch. XVII, l. 93, et E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire*, p. 71.
4. *Todtenbuch*, ch. CXXV, l. 48-53.
5. M. de Rochemonteix, *Recueil*, VI, p. 34; cf. Champollion, *Notices* II, p. 306.
6. *Denkmäler*, IV, 46, *b*, l. 7.
7. I, *Égypte*, p. 577-586.

même nom d'Ouadjit[1], ou la même forme de l'uræus[2], qui appartenaient à la déesse du Nord, soit en leur donnant la même forme du vautour[3], qui appartenait à celle du Sud; les deux plantes pouvaient s'appeler les deux *ouadj*[4].

Des deux colonnes du Sud et du Nord, la dernière fut seule employée dans l'architecture religieuse, bien qu'il soit spécifié dans certains textes que les colonnes des temples étaient les unes à fleur du Sud, les autres à fleur du Nord[5], et que la fleur du Sud ait pu terminer (si c'est bien elle) nombre de colonnettes en bois depuis l'Ancien Empire[6] jusqu'aux basses époques[7], ou même, sous les Ptolémées, entrer comme colonnettes en pierre dans la décoration de Déir-el-Médinéh (fenêtre)[8].

Pour une raison ou pour une autre, peut-être parce que la forme de lis de la fleur du Sud ne lui permettait pas de fournir une surface plane pour supporter l'entablement, peut-être parce que les deux fleurs se confondirent dans un même tracé abréviatif, ou peut-être à cause de la valeur mystique du mot *ouadj*, la plante du Nord l'emporta : les Égyptiens appelèrent une colonne en général *ouadj*, en copte ⲟⲩⲉⲓⲧ, et une salle hypostyle *ouadjit*[9].

La colonne *ouadj* ou « le chapiteau national », suivant l'expression des membres de la Commission d'Égypte[10], est

1. *Denkmäler*, IV, 46, *b*, et Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 360.
2. Naville, *Textes relatifs au Mythe d'Horus*, XVIII, 8.
3. *Denkmäler*, III, 129 et 130; Champollion, *Notices*, II, p. 209; etc.
4. *Dendérah*, I, 15, *b*.
5. Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 354; cf. Lepsius, *Todtenbuch*, pl. L, et Champollion, *Notices*, I, p. 533.
6. *Denkmäler*, I, Surarieh, 57; Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 541.
7. *Athénée*, V.
8. *Denkmäler*, I, 88.
9. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 400.
10. *Description de l'Égypte*, *Antiquités*, I, *Description d'Edfou*, ch. v, § 4, p. 21.

celle qu'on nomme aujourd'hui *campaniforme :* elle borde souvent l'allée centrale des grandes salles hypostyles, comme à Karnak et au Ramesséum : ébauchée déjà dans un hypogée de Gizéh[1], elle se développa à partir de la XVIIIe dynastie, sous laquelle Thotmès III, à Karnak, donna à son chapiteau une forme renversée[2] que les successeurs du Pharaon, Horemheb à Louqsor, et Khounaten à Tell-el-Amarna, par exemple, n'adoptèrent point.

La colonne campaniforme est accompagnée d'habitude, dans les mêmes temples, à la bonne et à la basse époque, par une colonne à bouton de lotus, ou *lotiforme*, imitée de certaines colonnettes en bois ou en pierre de l'Ancien Empire[3], et employée pendant le Moyen Empire, à Beni-Hassan, au Labyrinthe, à Tanis[4], et d'après M. Naville, à Bubastis[5].

Ces deux colonnes n'étaient pas mises en pendant l'une avec l'autre : le chapiteau évasé de la première et le chapiteau conique de la seconde, trop dissemblables, eussent produit un effet disgracieux. De plus, la seconde ne paraît pas avoir été affectée à la désignation du Sud, et la première ne conserva pas entièrement son caractère de plante du Nord. Aussi ne tenait-on pas compte de leur forme pour exprimer la double division du pays; on indiquait au contraire cette double division sur chacune d'elles, et cela par l'alternance des deux plantes symboliques, représentées en petit et ensemble sur chaque chapiteau ou sur chaque base[6] avec différentes combinaisons qui, à Esnéh, à

1. *Denkmäler*, I, 27, 1, et Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 555.
2. *Denkmäler*, I, 81, et Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 558.
3. Perrot et Chipiez, p. 540, et *Denkmäler*, I, 27.
4. Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 553, et *Denkmäler*, I, 47 et 60; Maspero, *L'archéologie égyptienne*, p. 260, et Flinders Petrie, *Tanis*, I, p. 5.
5. *Results of Excavations at Bubastis*, p. 9.
6. *Denkmäler*, I, Karnak, 77, 81, Gournah, 86, et Ramesséum, 88 et 90; Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, pl. VIII. — Champollion, *Notices*, I, p. 592, Ramesséum, et II, p. 7, Karnak. *N. M.*

Ombos, à Bigéh, à Philæ, etc.[1], compliquèrent de plus en plus le type campaniforme (comme lorsqu'on plaçait sur le chapiteau campaniforme la tête d'Hathor)[2]. Le temple bénéficiait ainsi de l'influence mystérieuse exercée par les deux plantes[3], et notamment par la plante du Nord.

Sous le Nouvel Empire, d'autres colonnes, les piliers dits osiriaques de Karnak, d'Isamboul, du Ramesséum, d'Ouadi-Séboua, de Derr, de Gerf-Hussein et de Médinet-Abou[4], comme ceux de Memphis sous les Saïtes[5], font songer à des sentinelles debout dans les temples, et ont le même caractère protecteur que les sphinx, que les pharaons placés devant certains sphinx et que les colosses assis devant les portes. Ils représentent le roi constructeur de l'édifice, dressé contre les piliers des cours ou des grandes salles, dans la pose ou dans le costume plus ou moins complet d'Osiris, avec le sceptre et le crochet du dieu. Quelque chose d'analogue existait aux palais royaux, car dans ceux qu'Aménophis IV fit construire à Tell-el-Amarna, l'entre-deux des colonnes est quelquefois occupé par des statues osiriennes[6]. A la XIIe dynastie, Ousertesen Ier se faisait déjà sculpter ainsi[7].

Plus tard, un dieu dont la laideur bestiale a fait donner le nom de *Typhonium*[8] au Mammisi, petit sanctuaire consacré

1. *Denkmäler*, I, 98, 100, 102, 103, 107 et 108; cf. Champollion, *Lettres*, nouvelle édition, 17e Lettre, p. 263.

2. *Denkmäler*, I, 108; et Champollion, *Notices*, II, p. 244.

3. Cf. Maspero, *Guide de Boulaq*, p. 261.

4. *Denkmäler*, 88 et 110; Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 561; et Champollion, *Notices*, I, p. 88, 129 et 133.

5. Hérodote, II, 153. — Cf. *Description de l'Égypte*, *Memphis*, p. 32, *N. M.*

6. *Denkmäler*, III, 94 et 96.

7. Mariette, *Catalogue de Boulaq*, p. 298; cf. *Denkmäler*, II, 115, *a*. — De même Ousertesen III à Abydos se fait représenter en pilier osirien au temple d'Osiris (Mariette, *Abydos*, III, p. 29). *N. M.*

8. Strabon, XVII, 1, 41; et *Description de l'Égypte*, I, *Description des antiquités d'Edfou*, ch. v, § 7, p. 33.

à l'accouchement des déesses ou des reines, le dieu Bès, dut à ses fonctions de figurer soit au haut soit au long des colonnes, comme le sistre d'Hathor ou les colosses osiriens. C'était un personnage belliqueux dont la pose rappelle l'Hercule pygmée de Tyr ou l'Izdubar d'Assyrie, et qui protégeait spécialement le sexe féminin, dont il décorait les objets de toilette dès l'Ancien Empire[1], sans doute comme originaire du pays des parfums, l'Arabie[2] : dans le nome d'Arabie, il était assimilé à Horus *qui repousse les Asiatiques*[3]. On le voit, aux Mammisi de Dendérah[4] et d'Edfou[5], surmontant la colonne campaniforme, et, en Éthiopie, dressé en pilier faisant pendant au sistre à Gébel-Barkal, avec les deux plantes de l'Égypte dans sa coiffure (sous Tahraka)[6], ou bien, à Ben-Naga, surmonté du sistre d'Hathor[7].

Si l'on remarque que le dieu Bès, dans les divers monuments où il figure, reste à peu près et presque toujours étranger à la colonne qu'il accompagne, de même que le colosse osirien, et au début le sistre d'Hathor à Sédeïnga, à Eileithyia et à Ibsamboul, on se rendra compte assez facilement des origines de la colonne égyptienne. Voici, du reste, quelques nouveaux exemples qui appuieront l'opinion que cette colonne est un pilier décoré d'emblèmes.

Certains piliers engagés dans le mur à Déir-el-Bahari, « supportent des groupes en pierre peinte représentant un » épervier, un vautour, des cynocéphales et autres motifs du

1. Mariette, *Guide de Boulaq*, p. 180-181 — et Maspero, *Guide de Boulaq*, p. 110. *N. M.*

2. Ebers, *L'Égypte*, Du Caire à Philæ, p. 255.

3. Naville, *Goshen*, pl. II, III et V. — Cf. les masques à tête de Bès de la XIIe dynastie (Fl. Petrie, *Kahun Gurob and Hawara*, p. 30). *N. M.*

4. Maspero, *L'archéologie égyptienne*, p. 56 ; cf. *Denkmäler*, I, 108, 2 (Philæ), et IV, 83, *c*.

5. Champollion-Figeac, *L'Égypte ancienne*, pl. XLI.

6. *Denkmäler*, I, 127.

7. *Id.*, 139. — Cf. Trémeaux, p. 247-249. *N. M.*

» même genre »[1]; ce sont là des groupes tout à fait semblables aux enseignes sacrées, « qui écartaient le mal »[2], et parmi lesquelles figurait, à Dendérah, le sistre d'Hathor[3]. Au temple d'Aménophis II, à Ouadi-Halfa, le pronaos était « soutenu par quatorze piliers carrés en grès », dont les faces antérieures « portent les traces d'autant d'enseignes sacrées, » flanquées (comme le sistre hathorique à Déir-el-Médinéh[4]) » de deux tiges de lotus autour desquelles étaient enroulés les » uræus de la région supérieure et de l'inférieure »[5], c'est-à-dire de la Haute et de la Basse Égypte.

D'autres formes sont « intermédiaires entre la colonne et » l'obélisque », comme les deux piliers de Tanis décrits par M. Flinders Petrie[6]. Ainsi, à Karnak, « en avant du deuxième » pylône, au milieu de la première cour », dit Champollion[7], « existaient douze colonnes ou plutôt douze imita- » tions en grand de l'amulette *ouadj*[8] pour servir de support » aux enseignes sacrées d'Ammon et du roi, lesquels habi- » taient l'édifice. On doit observer, en effet, que ces construc- » tions n'ont nullement le galbe d'une colonne, mais qu'elles » sont allongées, plus étroites au-dessous de la campane »[9], et telle est aussi l'opinion, non de Mariette à la vérité[10], mais de MM. Perrot et Chipiez, de M. Ebers et de Prisse d'Avennes[11]. Ces colonnes, qui sont de Tahraka et dont le chapiteau est orné des deux plantes symboliques, paraissent à Cham-

1. Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 549.
2. Mariette, *Dendérah, Description générale*, p. 146; cf. *id.*, p. 123.
3. Mariette, *Dendérah*, III, 78, *n.*
4. *Denkmäler*, I, 88.
5. Champollion, *Notices*, I, p. 31.
6. Flinders Petrie, *Tanis*, I, p. 18.
7. Champollion, *Notices*, II, p. 52.
8. Cf. *Description de l'Égypte, Antiquités, Description générale de Thèbes*, ch. IX, section VIII, § 2, p. 214.
9. Champollion, *Notices*, II, p. 7
10. Mariette, *Karnak*, p. 19.
11. Perrot et Chipiez, *Égypte*, p. 597-599.

pollion, comme aux membres de la Commission d'Égypte[1], avoir leurs analogues dans un tableau de la salle hypostyle qui représente un temple dans la barque *Ouser-ha* d'Ammon; on y voit, en avant de deux obélisques et de deux mâts de fête liés à la première colonne du temple, quatre pseudo-colonnes semblables « surmontées de la légende du » roi alternée avec des éperviers »[2]. Il y a encore aujourd'hui de grands éperviers de granit gisant au pied des pylônes d'Edfou[3], et d'autre part, les piliers à tête d'épervier ne sont pas rares dans les tableaux[4]. L'épervier sur une colonne était une forme d'Horus, *Hor-her-ouadj-ef*, c'est-à-dire *Horus sur sa plante* (ou son pilier) *ouadj*.

On peut encore citer ici, comme piliers à emblèmes, les colonnettes à trois têtes de lion ou à deux têtes d'épervier de deux naos d'Aménophis II[5], les colonnettes à deux uræus du naos osirien[6], les deux colonnes *an* à tête de taureau dédiées à Edfou par un Ptolémée (cf. les chapiteaux persépolitains composés de deux taureaux[7]), et enfin certains obélisques destinés, comme celui de Bégig, à supporter quelque emblème, par exemple l'épervier sacré[8].

Les colonnes à forme de plante paraissent avoir subi la même métamorphose que les colonnes à forme de sistre, dans lesquelles le sistre s'est identifié de plus en plus avec le pilier. A Karnak il y a, de chaque côté de la porte qui

1. *Description générale de Thèbes*, ch. IX, section VIII, § 2, p. 213-214.
2. Champollion, *Notices*, II, p. 59.
3. M. de Rochemonteix, *Recueil de Travaux*, VI, p. 30.
4. Champollion, *Notices*, I, p. 355 et 706.
5. *Denkmäler*, III, 62 et 93; cf. Champollion, *Notices*, I, p. 488.
6. Naville, *Todtenbuch*, II, 136, et Lepsius, *Todtenbuch*, pl. L.
7. *Denkmäler*, IV. 47, *b*, et Dieulafoy, *L'Art antique de la Perse*, III, p. 105. — A Mit-Kenan, sur le canal de Folfel, il y avait un tronçon de colonne avec une tête de bélier (*Description de l'Égypte*, *Memphis*, p. 180). *N. M.*
8. Maspero, *L'archéologie égyptienne*, p. 103.

conduit au sanctuaire, deux piliers carrés (Champollion les compare aux deux colonnes de Salomon), sur lesquels les plantes du Nord et du Sud ont été simplement sculptées, la plante du Sud deux fois au pilier de droite, et la plante du Nord deux fois au pilier de gauche[1]. A Tell-el-Amarna, un naos royal est soutenu par des colonnes, à banderoles comme à Ibrim, dont le faite est orné des fleurs de la Basse Égypte, tandis que d'autres fleurs pendent du plafond[2]. Ces représentations montrent bien l'indépendance primitive et respective du pilier et du symbole, le second étant gravé ou placé sur le premier comme un ornement ou comme un préservatif. Peu à peu, à l'imitation des colonnes en bois de l'Ancien Empire, le pilier et la plante, serrés en faisceau, se sont confondus sous les formes élégantes que la XIXe dynastie sut donner à cette création. Mais il n'en est pas moins très vraisemblable, comme l'ont pensé MM. Perrot et Chipiez, que la plante fut d'abord un simple ornement, symbolique ou non, du pilier, qu'elle a fini par envahir tout entier[3].

En résumé, toutes ces combinaisons prouvent qu'on tendait à mettre en évidence, au haut ou à l'avant des piliers, quelque décoration plus ou moins protectrice, comme le sistre d'Hathor, le dieu Bès, le roi en Osiris, les plantes du Nord et du Sud, les divinités de ces plantes, l'épervier et les enseignes sacrées.

CHAPITRE SIXIÈME

TEMPLES *(fin)*

Phylactères. — On ne saurait dire, au moins sans quelque

1. *Denkmäler*, I, 80 ; Champollion, *Notices*, II, p. 140-142, et Perrot et Chipiez, I, p. 548.

2. *Denkmäler*, III, 78, et Champollion, *Notices*, I, p. 85.

3. Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 577-587 ; cf. Naville, *Todtenbuch*, II, pl. CXXXVI, A, *g*.

exagération, que toute la décoration et tout le matériel d'un temple fussent particulièrement magiques : au contraire, il y avait des objets dont le rôle tutélaire était bien défini, mais les Égyptiens se plaisaient certainement à multiplier les phylactères. En tête figurait de droit « le » symbole vivant ou inanimé »[1] que renfermait le sanctuaire ou la *bari* du temple, et les historiens arabes ne s'y sont pas trompés, Makrizi, par exemple, lorsqu'il rapporte que le temple de Coptos avait pour génie une jeune fille noire tenant un enfant de même couleur[2] (Isis et Khem-Horus). Toutefois ce symbole était loin de suffire, car la moindre chapelle avait ses talismans : celle par exemple qui fut consacrée dans les temples à Ptolémée-Philadelphe d'après le Décret de Rosette, devait porter un certain nombre de phylactères d'or avec inscriptions[3].

Des représentations destinées à protéger les temples en les décorant, la plus connue est celle du disque ailé, qu'on retrouve si souvent dans l'antiquité orientale. En Égypte, le disque ailé est flanqué d'uræus, et a pour variante le scarabée ailé. Un texte d'Edfou dit que Thoth avait prescrit de sculpter (sur les portes) le disque et le scarabée pour symboliser Horus d'Edfou, et il ajoute : *Si Horus d'Edfou, dieu grand, maître du ciel, est dans quelque temple du Sud et du Nord où l'on a mis* (ainsi) *Armachis à sa place, les impies tombent renversés en chaque lieu où ils sont*[4]. A Dendérah, le disque ailé est dit le *gardien* (ari), le *protecteur* (khou) du temple, comparé à la voûte céleste

1. Mariette, *Catalogue de Boulaq*, p. 19.

2. E. Quatremère, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Égypte*, I, p. 149. — Cf. Naville, *Mythe d'Horus*, 4, l. 1, Horus en nègre de Khenthannefer. *N. M.*

3. L. 45 du texte grec ; cf. Letronne, *Inscription grecque de Rosette*, note 94.

4. Naville, *Mythe d'Horus*, XIX, 3.

d'où le soleil chasse les nuages[1]. Quant au scarabée ailé, voici ce qu'en dit le texte d'Edfou : *Le scarabée ailé qui est sur le naos des dieux de la Haute et de la Basse Égypte, c'est Horus d'Edfou. Il est là pour renverser le monstre Apap, les impies, les ennemis, les ennemies, les rebelles, au début de leur marche, vivants ou morts*[2].

Les deux uræus, qui joints au disque représentaient les déesses Nekheb et Ouadjit devenues la double flamme solaire, servaient aussi d'épouvantail. Quand Horus prit la forme du disque ailé, *il fit Nekheb et Ouadjit avec lui en deux uræus, pour faire trembler les impies de* (tous) *leurs membres; leur cœur faiblit par peur de lui; ils ne se tinrent plus debout; ils moururent sur place; et les dieux qui accompagnaient la barque d'Armachis dirent : Qu'il est grand! Il s'est placé entre les deux uræus* (Ouadjit), *et il a renversé les ennemis par la peur qu'il leur a faite*[3].

C'est dans un même but de protection que les deux yeux sacrés du Nord et du Sud variaient avec le disque ailé au haut des stèles, dès le Moyen Empire[4], de telle sorte que parfois, comme on le voit à la XVIIIe dynastie[5], une moitié du disque ailé était remplacée par l'un des deux yeux. Combinés en plus ou moins grand nombre, les yeux sacrés formaient un amulette regardé comme très efficace, qu'on portait sur la poitrine, au poignet ou au cou[6], et que les peuples voisins adoptèrent avec le disque ailé, le lotus, l'uræus, etc. Un texte mythique de la bonne époque, pour dépeindre le triste état d'Horus resté seul dans un pays étranger, la nuit et sans bâton, dit qu'il n'avait pas au cou son œil

1. Mariette, *Dendérah*, I, 6, *a*.
2. Naville, *Mythe d'Horus*, XIX, 7.
3. *Id.*, XVIII, 7 et 8.
4. Mariette, *Abydos*, III, p. 123, 124, 239; cf. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, IV, pl. CCCIII.
5. Mariette, *Abydos*, III, p. 385, et *Denkmäler*, III, 8, *a*.
6. Maspero, *Guide de Boulaq*, p. 108, 177 et 268.

sacré, qui l'eût protégé[1]. Le nom de cet œil, *oudja*, signifie *salut*.

On a vu que le globe solaire représenté dans les temples les protégeait, *khou*. Or le mot *khou* avait pour hiéroglyphes soit un flabellum, soit un vautour étendant les ailes, et il est naturel d'en conclure que les vautours à flabellum figurés assez souvent dans les temples, notamment sur les voûtes centrales, comme à Ibsamboul, au Ramesséum[2], à Syouah, à Ombos et au temple d'Apt[3], y symbolisaient la protection, ainsi que l'avait pensé la Commission d'Égypte : on a attribué une valeur identique aux plumes d'épervier ornant les corniches[4] (si les raies des corniches sont des plumes d'épervier). En tous cas, il en était de même des éperviers à flabellum étendant leurs ailes comme le « vau- » tour tutélaire »[5], vers les cartouches royaux, ou bien au-dessus des rois, comme l'aigle assyrien, et au-dessus de leurs cartouches. A Dendérah, il est dit de la statue d'Osiris que deux éperviers la protègent (*khou*) avec leurs ailes[6]. Les déesses *protectrices* recevaient souvent le surnom de *khou-it*[7], qui tendait certainement à devenir un nom et à désigner un type.

Une marque évidente de l'efficacité que les Égyptiens attribuaient au sens littéral de ces emblèmes, ressort d'une cérémonie assez ancienne[8] dans laquelle on présentait aux dieux l'oiseau à aigrette qui était aussi l'un des hiérogly-

1. Mariette, *Papyrus de Boulaq*, VI, p. 5, l. 7 sqq.
2. Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 420, 569 et 806.
3. *Description de l'Égypte*, ch. IV, § 3, et ch. IX, section VIII, § 3, article 4.
4. M. de Rochemonteix, *Recueil*, III, p. 81, et *Le Temple égyptien*, p. 19.
5. *Description générale de Thèbes*, ch. IX, section VII, p. 199.
6. Mariette, *Dendérah*, IV, 37, l. 68.
7. Cf. Mariette, *Boulaq*, p. 148 et 167.
8. Cf. *Denkmäler*, III, 57, *b*.

phes du mot *khou*. A Dendérah[1], le roi dit à Hathor, en lui offrant l'oiseau : *Je te présente ton pouvoir protecteur, protégé* (khou-t khou-out) ; *plus de fléaux!* Et de son côté, *la Grande est dans le temple, en œil de Ra, régente de la terre, pour chasser les fléaux, pour apaiser son cœur, et pour protéger* (les figures de) *sa personne par ses protections.*

Tous ces symboles, auxquels se joignait l'anneau *shen*, se combinaient de cent façons comme variantes les uns des autres : ainsi le vautour pouvait recevoir l'uræus pour tête[2], ou l'œil sacré pour corps[3], ou le disque ailé pour remplaçant[4], etc.

Plusieurs autres choses, par exemple le *Ti*[5] et le *Tat*[6], qui sont aussi au nombre des cent quatre amulettes d'Osiris[7], servaient, comme l'œil sacré, de phylactères sur les membres des personnes[8] et sur les murs des temples. Le cartouche, notamment[9], était doué d'une grande vertu, car il faisait partie des enseignes sacrées, soit avec le prénom royal d'Osiris (dans le dix-septième nome de la Basse Égypte)[10], soit avec le nom du Pharaon[11]. Aussi lit-on dans Hermès Trismégiste que le nom seul du roi protégeait le pays[12].

La figure du roi, dans les sculptures religieuses, est gé-

1 *Dendérah*, II, 54, *a* et *b* ; cf. *Denkmäler*, III, 57, *b*.
2. *Dendérah*, IV, 40 et 43.
3. *Denkmäler*, III, 25.
4. Perrot et Chipiez, I, *Égypte*, p. 732.
5. Cf. *Denkmäler*, IV, 67, *a*.
6. *Abydos*, I, p. 16; *Dendérah*, II, 86-87, et III, 14, *c* ; *Denkmäler*, IV, 67, *a* ; etc.
7. Maspero, *Guide de Boulaq*, p. 279-281.
8. Mariette, *Dendérah*, IV, 87, et *Supplément*, pl. *i*.
9. Cf. *Dendérah*, Supplément, pl. *i*.
10. *Dendérah*, IV, 21 et 32.
11. Champollion, *Notices*, II, p. 50.
12. Édit. Leemans, p. 298. — *N. M.*

néralement accompagnée de ces mots sacramentels : *Que le salut, la stabilité et le bonheur soient derrière lui à jamais!* C'était une formule protectrice, comme les versets du Coran chez les Arabes. Et il est clair que les mêmes hiéroglyphes du salut, de la vie, de la stabilité, et du bonheur, avaient la même vertu pour protéger les édifices sur les murs, les frises, les soubassements, les colonnes et les portes desquels on les gravait, quelquefois même en les personnifiant comme porteurs des enseignes sacrées[1].

Mais on ne se contentait pas des mots, des symboles et des objets visibles ou usuels de la décoration ou du culte, on cachait encore dans les cryptes, comme à Dendérah, un certain nombre de choses précieuses, statues et autres, qu'on représentait en outre à côté, sur les murs, avec l'indication de leur grandeur et de leur composition, afin sans doute de pouvoir les remplacer en cas de perte. Les objets précieux d'un temple en deviennent facilement les phylactères, parce que leur disparition indique la déchéance de l'édifice et leur conservation sa prospérité. Le sort de l'édifice semble dépendre d'eux, et par là ils sont puissants, c'est-à-dire protecteurs d'eux-mêmes et de leur demeure.

On retrouve dans les tableaux des cryptes de Dendérah, outre de nombreuses statues d'Hathor et d'Horus, dont les originaux étaient en or ou en bois et dont l'un avait été offert par le roi Pepi[2], une assez grande quantité de phylactères figurés : ces objets sont représentés encore, en grande partie, dans les dernières chambres du temple, c'est-à-dire dans le sanctuaire, dans la chambre du sistre, dans la chambre d'Horus, dans la chambre de Ra, et dans la chambre du collier *menat*. Les scènes de la chambre du trésor men-

1. *Description de l'Égypte*, *Description générale de Thèbes*, ch. IX, sect. VIII, 1re partie, § 2, p. 213, et 2e partie, § 3, article 4, p. 271 ; Champollion, *Notices*, II, 152, p. 262 ; Maspero, *Guide de Boulaq*, p. 281 ; M. de Rochemonteix, *Recueil*, III, p. 81 ; etc.

2. Mariette, *Dendérah*, III, 39, *k*.

tionnent, en outre, une série de décans en or et en pierres précieuses, dont il n'est pas parlé dans les cryptes[1].

Dans la deuxième crypte, derrière le premier groupe de serpents sacrés, celui du Si Hathor, il y a le sphinx en pierre blanche (accroupi sur une porte et ayant au front l'uræus), dont il a déjà été parlé, *Horus Samtaoui, le lion, vie du Soleil, le lion terrible contre les ennemis du roi;* puis, derrière le deuxième groupe de serpents, vient le lion sur une porte faisant pendant au sphinx, avec le même nom d'*Horus Samtaoui, celui qui frappe*[2].

Dans la crypte n° 4 se voient : — diverses colonnes-sistres, d'une coudée et plus, en or et en bronze, en or et en bois, en or, en ébène, en turquoise et en gemmes diverses[3], en or et en ébène incrusté d'or, et en bronze noir avec des yeux en stéatite enchâssés d'or et de métal[4] (l'une avec le cartouche d'*Apep*, sans doute le roi Pepi de la VIe dynastie); — une riche combinaison de ce sistre avec le collier de nourrice *menat*[5], autre amulette composé *des testicules et des mamelles de Set*[6], mais en même temps emblème d'Hathor[7], qui la personnifie à côté sous le nom d'*Hathor, dame de Dendérah, Menat, œil du Soleil à Dendérah, à la belle figure, au corps de cristal et de bronze noir incrusté d'or*[8]; — des éperviers sacrés d'Horus et d'Hathor, et des Tat avec des lotus en or supportant le serpent qui symbolise le jeune Horus à sa naissance[9]. Dans la crypte n° 6 figurent deux poteaux en bois auxquels le roi offre des bandelettes, et

1. Mariette, *Dendérah*, II, 10 et 11.
2. *Id.*, II, 9, *a* et *b*.
3. *Id.*, III, 41, *n*.
4. *Id.*, 42, *o*.
5. Cf. Lepsius, *Denkmäler*, IV, 52.
6. Mariette, *Dendérah*, III, 72, *c*.
7. *Id.*, 43, *p*.
8. *Id.*, 43, *q*.
9. *Id.*, 44 et 45.

dont l'un a la tête d'Hathor, l'autre (*l'épieu d'Horus*), la tête d'épervier du dieu surmontée d'une lance[1].

Toute la symbolique protectrice des édifices sacrés est assez bien résumée sur une paroi (imitée à Gournah[2]) du temple nubien dédié par Aménophis III à la reine Taia : là, en haut, sont deux têtes d'Hathor entre deux sphinx de la reine, et, en bas, les cartouches du roi entre deux uræus et deux têtes d'Hathor[3]. Il en est de même avec une espèce de lit funéraire thébain, à baldaquin et en forme de temple, qui a été trouvé par Rhind; en haut règne une frise d'uræus qui surmonte une superposition de trois disques ailés; de chaque côté de la porte se dressent des serpents, et le toit est soutenu par des colonnes de la forme *ouadj*[4].

Les Arabes avaient bien deviné les idées qui se rattachaient aux sculptures sacrées, devant lesquelles ils ont dû imaginer, eux qui n'avaient pas l'habitude de représenter des êtres vivants, ces populations pétrifiées dont ils parlent dans leurs contes, qu'Ibn Batoutah[5], bien à tort, ne trouvait pas dignes d'être rapportés. « On voit dans » les *berba*, affirme Maçoudi[6], différentes figures qui, lors- » qu'elles sont représentées sur certains objets, exercent les » influences fixées et déterminées par les Égyptiens d'après » leur science des lois générales de la nature. » Le même auteur dit que certains rois ou certaines reines avaient réuni dans les temples « tous les secrets de la nature, les pro- » priétés attractives et répulsives renfermées dans les miné- » raux, les plantes et les animaux »[7]. En vertu de ces opé-

1. Mariette, *Dendérah*, 63, *b* et *c*; cf. I, 28, ligne *n*.
2. Champollion, *Notices*, I, p. 706.
3. *Denkmäler*, III, 82, *i*.
4. Maspero, *L'archéologie égyptienne*, p. 277-278.
5. *Voyages d'Ibn Batoutah*, édition Defrémery et Sanguinetti, I, p. 104.
6. Maçoudi, *Les Prairies d'or*, t. II, p. 400-401.
7. *Id.*, p. 349.

rations, lorsque l'armée d'un pays ennemi s'avançait sur l'Égypte, de l'un des quatre points cardinaux, les figures qui représentaient les hommes et les animaux de ce pays s'enfonçaient sous terre et il en arrivait de même à l'armée[1]. Murtadi raconte à peu près la même chose au sujet d'un bélier de pierre rouge qui était placé sur un piédestal dans un esquif à tête de coq, c'est-à-dire d'épervier, et qui se tournait du côté d'où venait l'ennemi[2].

Remarques. — Les barques sacrées peuvent être prises pour des demeures divines comme les temples, car les dieux étaient souvent promenés sur le Nil, aux panégyries, dans de grandes *baris* contenant des sanctuaires en forme de baris plus petites que les prêtres, à terre, portaient sur leurs épaules : c'était à l'imitation du cours des astres, qui naviguaient sur le ciel comme les Égyptiens sur le fleuve.

Le Nil était en effet la grande route du pays : c'est par le Nil que les redevances arrivaient aux magasins des administrations sacerdotale, civile et militaire[3] ; c'est par le Nil qu'étaient envoyés aux mines les grands vaisseaux dont parle le conte du *Naufragé* qu'a traduit M. Golénischeff ; c'est sur le Nil que le dieu terrestre, le fils du Soleil, s'embarquait pour inspecter ses provinces ; c'est sur les marais du Nil, avec le concours supposé de Noum et d'Horus, dieux des pêcheries, de Thoth, dieu lunaire des chasseurs[4], de Neith la tisserande[5], et parfois de la docte Safekh[6], que le Pharaon entreprenait en barque de grandes chasses ou pêches *pour approvisionner les autels*, peut-être à l'inauguration des

1. Maçoudi, *Les Prairies d'or*, p. 399-400 ; cf. p. 433.
2. *L'Égypte de Murtadi*, p. 14-17.
3. Cf. Champollion, *Notices*, I, p. 889 ; L. Stern, *Zeitschrift*, mai-juin 1875, pl. II, *b* ; *Papyrus Harris*, I, 7, l. 8 ; etc.
4. Cf. *Recueil de Travaux*, II, p. 143.
5. Champollion, *Notices*, II, p. 41-45, et *Monuments de l'Égypte*, III, 287.
6. *Denkmäler*, IV, 88, *b* et 89, *a*.

temples (un tableau de chasse étant voisin des scènes de la construction à Esnéh)[1], mais certainement aussi à n'importe quelle époque[2] ; c'est sur le Nil que la population affluait de toutes parts aux grandes orgies sacrées de Bubastis ou de Canope[3] ; que les dieux se visitaient d'un nome à l'autre lors de leurs fêtes[4] ; que l'on transportait le bœuf Apis[5] ; etc.

Comme les voyages sur le fleuve duraient parfois assez longtemps, on avait inventé dès l'ancienne époque les canges à plusieurs cabines, ou thalamèges, comme les appelèrent les Grecs, ce qui faisait des barques de véritables habitations, des *édifices à voiles* ou *à cordes,* suivant une expression d'Eschyle dans les *Suppliantes*[6]. Leur importance amena leur magnificence, dont peuvent donner une idée les baris de Thotmès II et de Ramsès III représentées à Déir-el-Bahari et à Bab-el-Molouk[7] ; plus tard, les écrivains de l'antiquité ont décrit les splendeurs de celles d'Ammon (qui mesuraient 130 coudées[8]), d'Apis[9], de Ptolémée Philadelphe[10], d'Isis[11], etc. ; celles des grands[12] ou même, vers la fin, des commerçants[13] ne le cédaient pas toujours aux autres.

Les Égyptiens, comme on l'a déjà vu au sujet des pylônes,

1. M. de Rochemonteix, *Le Temple égyptien*, p. 29.
2. Cf. Reinisch, *Ægyptische Chrestomathie*, I, 21, l. 11.
3. Hérodote, II, 60, et Strabon, XVII, ch. I, 16.
4. Cf. Mariette, *Dendérah*, III, 78, *n*, l. 31-32.
5. Diodore, I, 85, et Plutarque, *De Is. et Osir.*, 35.
6. V. 134.
7. *Denkmäler*, III, 17, *a* ; Champollion, *Monuments de l'Égypte*, III, 255-257, et Rosellini, *I Monumenti dell' Egitto*, II, 105-108.
8. *Papyrus Harris*, I, 7, l. 5 ; cf. Diodore, I, 57.
9. Diodore, I, 85.
10. Athénée, *Deipnosophistes*, V.
11. Apulée, *L'Ane d'or,* XI.
12. Cf. *Denkmäler*, III, 116, et Sayce, *The Academy*, 15 mars 1890, p. 194.
13. Lucien, *Le Navire*, 5.

prêtaient volontiers une vie plus ou moins intense et plus ou moins divine aux objets d'une apparence particulièrement relevée ou significative, et, par suite, la barque du dieu, du roi et du prince était devenue à leurs yeux une sorte d'être animé, conscient, puissant et splendide; son ombre même était tutélaire, d'après le roman de *Setna* où l'expression « sortir de l'ombre de la cange royale » veut dire se noyer.

La barque pouvait être personnifiée dans ses parties aussi bien que dans son tout. Il y a au *Livre des Morts* des chapitres spéciaux pour interpeller et nommer les différents agrès des baris solaire[1] et osirienne[2], considérés comme des individus. Lorsque, à la mort des grands, on les transportait ou on faisait le simulacre de les transporter sur le Nil au temple funéraire d'Osiris, à Abydos, ou dans un sanctuaire local, on présentait des offrandes aux deux poteaux qui amarraient la barque[3]. Et ce fait n'avait rien d'extraordinaire, puisqu'on faisait aussi des oblations à la porte mystérieuse du grand temple d'Héliopolis, qui était une déesse[4].

Mais l'individualité de l'ensemble se marque encore plus que celle des détails dans les documents originaux. La barque solaire, qui était une sorte de mère divine (et dont l'image servait d'amulette comme celle du naos[5]), ou bien encore les deux barques solaires, celle du matin et celle du soir, la Sekti et la Maat, passaient pour déesses[6], comme

1. *Todtenbuch*, ch. XCIX.
2. *Mission archéologique française au Caire*, t. II, 2e fasc., Maspero, *Trois années de fouilles*, p. 177-180.
3. *Mission archéologique française au Caire*, t. V, 1er fasc., Virey, *Le Tombeau de Rekhmara*, pl. XXVI.
4. Champollion, *Notices*, I, p. 906.
5. Cf. Lieblein, *Dictionnaire de noms hiéroglyphiques*, nos 287 et 304, et Mariette, *Abydos*, I, p. 51, et III, p. 542.
6. Champollion, *Notices*, I, p. 906; *Recueil*, IV, p. 135; etc.

les vaisseaux d'Énée changés en nymphes à la prière de Cybèle :

Ite, solutæ,
Ite, deæ pelagi; genitrix jubet[1].

Il en était de même, dès les anciens temps[2], pour la Neshem-t d'Osiris, barque réelle[3] qui recevait un culte à Abydos[4]; elle avait des prêtres[5], comme ailleurs certains arbres et bassins sacrés[6].

Et il y a plus : dans le culte, la barque grande ou petite tendait à se confondre avec le dieu ou le roi divinisé qu'elle portait, et auquel on faisait soit des prières, soit des offrandes[7].

Ainsi Ammon avait ses prophètes, à Thèbes, sous le nom d'Ammon de la barque *Ouser-ha*, dans laquelle il assistait à la fête du commencement de l'inondation[8]; et il avait d'autres prophètes, sous le même nom, dans une chapelle d'Abydos[9] (si ces prophètes n'appartenaient pas à la barque elle-même, car l'expression *Amen-Ouser-ha* se traduirait aussi bien, sinon mieux, par l'*Ouser-ha d'Ammon* que par l'*Ammon de l'Ouser-ha*).

La confusion dont il s'agit était poussée très loin avec les barques portatives (comme celle de Zeus Ammon)[10],

1. Virgile, *Énéide*, IX, v. 116-117.
2. Mariette, *Abydos*, III, p. 134, 135, 204, etc., et Lieblein, *Dictionnaire de noms hiéroglyphiques*, nos 108, 300 et 487.
3. Daressy, *Recueil de Travaux*, XI, 92.
4. Mariette, *Abydos*, III, p. 451 et 499.
5. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, avril 1888, p. 302.
6. Brugsch, *Zeitschrift*, 1863, p. 41.
7. Cf. *Denkmäler*, III, 180 et 189; Champollion, *Notices*, I, p. 351-352, II, p. 58; etc.
8. *Denkmäler*, III, 25, *i* et *n*; cf. Lieblein, *Dictionnaire de noms hiéroglyphiques*, n° 593.
9. Pierret, *Études égyptologiques*, 8e livraison, p. 21, stèle c. 232 du Louvre.
10. Quinte Curce, IV, 7.

sortes de tabernacles qu'on promenait sur l'eau comme à terre, qu'on mettait sur des autels pour célébrer le culte, qu'on déposait dans une salle spéciale des temples, et qui contenaient dans un naos voilé les emblèmes des dieux ou des rois, dont les têtes, en outre, décoraient souvent leur proue et leur poupe[1]. On désignait ces barques, tantôt par l'expression d'*Outes nefer-ou*, et tantôt par le nom de *Sem*, ou *Sem khou*, c'est-à-dire *image* ou *emblème illustre* de tel dieu ou de tel roi. A Gournah, Séti Ier dit qu'il a sculpté la barque *Sem khou* de son père *pour* (être) *son Outes nefer-ou à la suite du maître des dieux à sa fête de la Vallée*[2].

Le mot *Sem* a bien là le sens d'*image* ou d'*emblème*. A Thèbes, où l'on pouvait placer les barques Sem des rois (et des dieux[3]) dans les barques d'Ammon pour l'accompagner aux fêtes civiles et funéraires[4], Ramsès III fit faire son Sem pour le principal navire d'Ammon[5], le Hat-haout-ou, c'est-à-dire *le Premier des Premiers*, et dans l'inscription qui relate ce fait, le mot *Sem* est déterminé par l'image du roi[6]. Séti Ier mit sa statue *pour le service du Sem* (mot déterminé par le dieu) *d'Ammon et de son grand naos sacré* dans l'Ouser-ha, qu'il avait fait réparer et qui contenait la barque portative du dieu[7]. Le même roi fit, à Abydos, *sa construction à son auguste Sem* (mot déterminé par la barque), *vivant sur la terre*[8]. A Derr, le *Sem khou* de Ramsès II est déterminé par la barque pour le mot *Sem* et par le personnage pour le mot *khou*[9].

1. Cf. Champollion, *Notices*, I, p. 359.
2. *Id.*, p. 705; cf. *id.*, p. 897.
3. *Id.*, II, p. 51-52.
4. Cf. *id.*, I, p. 370, 705, etc.
5. Cf. J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. CXXXIX.
6. Champollion, *Notices*, I, p. 735.
7. *Id.*, II, p. 50-53.
8. Mariette, *Abydos*, I, p. 15.
9. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 1057.

Tous ces exemples montrent que la bari portative était figurée dans les hiéroglyphes tantôt par un bateau, tantôt par un personnage (comme le Tat et l'obélisque déterminés tantôt par le Tat et l'obélisque, tantôt par le dieu)[1] : elle était donc plus ou moins une image, un emblème, ou une forme du personnage lui-même. C'est ainsi que le dieu mort Sokaris était représenté d'habitude par sa barque, notamment lorsqu'on le traînait autour des temples dans une fête qui est décrite avec quelques détails à Médinet-Abou[2]. (Certains auteurs grecs voyaient dans Sérapis, par une assimilation analogue, le monument funéraire d'Apis[3].)

On comprend que des choses ou plutôt des *êtres* de cette sorte, qui portaient ou représentaient les dieux et les rois, aient été l'objet de respects et de soins tout spéciaux de la part des Égyptiens, qui redoutaient pour leurs baris sacrées les représentants ou les actes du mauvais principe, dans les monstres comme dans les tempêtes : à leurs yeux, en effet, Typhon était aussi bien dans l'hippopotame faisant chavirer les barques, que dans l'orage[4], *l'orage funeste hurlant*[5] *sur la grande mer : ses vagues sont comme des montagnes ; on ne l'approche pas ; quiconque est en lui plonge dans l'enfer*[6].

Et d'abord, l'offrande des deux sortes de baris aux personnages divins pouvait être solennisée aussi bien que celle des édifices eux-mêmes (ce qui n'a rien de surprenant, puisqu'on rappelait par des stèles jusqu'aux travaux préparatoires des grandes constructions, comme l'ouverture des

1. Champollion, *Notices*, I, p. 372.
2. *Id.*, p. 355 ; cf. Naville, *Mythe d'Horus*, pl. XXV, et Mariette, *Dendérah*, IV, 85, *a*.
3. Plutarque, *De Is. et Osir.*, 29.
4. *Id.*, 45.
5. Cf. Guieysse, *Inscriptions historiques du grand temple d'Ipsamboul*, p. 29 et 31.
6. *Denkmäler*, III, 195, l. 20.

carrières[1]). L'importance de cette dédicace ressort bien d'un texte commémoratif du temple funéraire de Séti Ier, à Gournah, texte conçu dans le même sens que la grande inscription d'Abydos :

Le roi Ramsès II a fait sa construction à son père Ammon-Ra, roi des dieux, maître du ciel et souverain de la Thébaïde; il a renouvelé le temple de son père (Séti Ier) : *feu le roi Séti Ier, lorsqu'il se fut éteint, uni au ciel et joint au Soleil qui est au firmament, ce temple à lui, véritablement le travail de ses portes était en souffrance; quant à l'érection de tous ses murs en pierre ou en brique, aucun travail n'y était achevé, soit en peinture, soit en sculpture; alors son fils, le roi Ramsès II, ordonna d'exécuter les travaux de son temple des millions d'années en face de Karnak; il fit faire sa barque Sem, placée dans son temple et plaquée d'or,* (pour quand) *le dieu* (Ammon) *passe dans sa barque des membres* (divins) *à sa fête de la Vallée, et pour placer dans son temple à la tête des anciens rois. Il a fait cela, son fils, le roi Ramsès II*[2]. (Ammon présidait à Thèbes aux rites funéraires, et tous les dix jours se rendait par eau de Karnak à Médinet-Abou, ainsi que la déesse *Libation*, pour honorer ses ancêtres[3].)

Lorsque Séti Ier eut réparé, avec des cèdres coupés sur le Liban par ses troupes[4], la barque Ouser-ha d'Ammon, il se fit représenter dans un tableau de Karnak traînant vers le dieu, avec Horus, Noum et Ap-ouat-ou, la même barque, qui en contenait une autre en guise de tabernacle, dans une imitation en bois du temple[5]. Cette cérémonie était difficile à exécuter; mais elle a pu avoir lieu au moins symboliquement, comme lorsqu'on offrait de petits obélisques ou de

1. *Denkmäler*, III, 3, 71 et 110.
2. Champollion, *Notices*, I, p. 694.
3. *Id.*, p. 715; Pierret, *Études égyptologiques*, 8e l., p. 117; etc.
4. Champollion, *Notices*, II, p. 88.
5. *Id.*, II, p. 50-53.

petites colonnes pour rappeler l'érection de grandes colonnes ou de grands obélisques[1]; différents rites ont été ainsi plus ou moins remplacés par leur atténuation (ou même leur figuration), notamment à l'époque gréco-romaine.

Si l'on dédiait les barques sacrées comme les édifices sacrés, on les protégeait aussi comme eux, et c'était justice, car, avec leurs petites barques servant de sanctuaires portatifs qu'on plaçait dans les temples, elles résumaient les temples, comme certains naos.

Grandes et petites avaient donc à l'avant un sphinx debout, et parfois les enseignes sacrées à l'intérieur; de plus leur proue et leur poupe portaient soit la tête ou l'emblème de leur dieu, soit quelque symbole prophylactique, comme l'uræus, l'épervier, ou la plante *ouadj* de la Basse Égypte, qui désignait la prospérité; la barque de Sokaris, entre autres, avait une tête de taureau et une tête de gazelle à l'avant, celle de Ra, deux défenses d'éléphant à l'arrière, et celle de Thotmès II, à l'avant, un naos avec le roi sous la forme d'un taureau; (de même, aux vaisseaux de guerre de Ramsès III, les proues et les poupes étaient terminées par des têtes de lion[2]; aux barques de transport du prince d'Éthiopie, sous Toutankhamen, l'une d'elles avait sa proue et sa poupe décorées de figures de chiens[3], et, dans certaines barques probablement symboliques que les Pharaons offraient à des particuliers, l'avant était défendu par une statue du roi debout dans un naos[4]; de même aussi les barques phéniciennes avaient à l'avant leurs dieux patèques[5].)

La forme de la fleur *ouadj* ou *prospérité,* donnée aux proues et aux poupes, fait comprendre ce dire de Plutarque

1. *Denkmäler*, IV, 47, *b*, et 48, *a*.
2. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 309.
3. *Denkmäler*, III, 116, *a*.
4. *Id.*, 63 et 64.
5. Hérodote, III, 37.

qu'Isis, cherchant Osiris, parcourut les marais du Nil sur une barque de papyrus, et que depuis les crocodiles redoutaient les barques de ce genre[1]. Quant aux ombrelles qu'on voit sur les barques Sem, devant et derrière le naos central, elles avaient pu recevoir une signification mystique, comme les voiles que les anciens étendaient au midi des temples[2], mais leur rôle le plus ordinaire dut être simplement d'ombrager le naos ; l'ombre était rare sur les barques, ce qui explique peut-être pourquoi l'ombrelle servit d'enseigne aux vaisseaux de guerre.

Outre les emblèmes, il y avait des formules pour la sauvegarde des barques. Lorsque la flotte qui accompagnait le dieu Horus prit la mer, Thoth récita *les chapitres de protection de barque,* afin d'apaiser la colère des flots[3]. Le même personnage était *le grand protecteur de la barque* d'Armachis[4] (Edfou), comme sa compagne[5], la déesse Safekh, était *celle qui prononçait les formules protectrices* (ut se-khou) *de la barque divine*[6] (Saft-el-henneh). On a déjà vu qu'à Edfou le Pharaon priait pour le salut de l'*Outes nefer-ou* du dieu local.

Le *Papyrus magique Harris* contient plusieurs conjurations contre les crocodiles, une, entre autres, qui était la propriété du Pharaon, et qui se récitait à l'avant de la barque, sur un œuf frais, l'œuf purifiant sans doute les eaux parce qu'il clarifie les liquides[7]. Un *Livre pour protéger la barque* existait dans la bibliothèque d'Edfou[8]. Un autre

1. *De Is. et Osir.*, 18. — Barques avec fleurs de lotus à la proue et à la proue dans Champollion, *Notices*, I, p. 850. *N. M.*
2. Porphyre, *De Antro Nympharum*, 26.
3. Naville, *Mythe d'Horus*, XVIII, 4.
4. *Id.*, XVIII.
5. Cf. Mariette, *Dendérah*, IV, 34.
6. Naville, *Goshen*, I, 5.
7. Chabas. *Le Papyrus magique Harris*, VI, 10-12.
8. J de Rougé, *Edfou*, II, pl. CXXI, et Brugsch, *Zeitschrift,* 1871, p. 44.

texte du même genre, au sanctuaire osirien de Dendérah, avait pour but *la sauvegarde de la divine* (barque d'Osiris), la Neshem-t, sorte de navire des âmes qui était censé venir les chercher tous les ans à Abydos. Attribuée à Thoth, cette composition ressemble assez au chapitre XXXIX du *Livre des Morts*, pour l'allure et le sens, mais en outre sa récitation était accompagnée d'un véritable envoûtement.

O Barque, dit le texte, après différentes adjurations à Set, le Satan égyptien, que les paroles prononcées repoussaient comme nos exorcismes ou l'eau bénite chassent l'esprit malin[1], *ô Barque, regarde, regarde, c'est le Furieux* (neher), *qui est désigné pour son abattoir; il s'est dressé, il a inondé la terre de sa furie* (neher) : *il reculera à l'instant; son nom n'existera plus. La voix et la voix de Ra s'est élevée : elle a repoussé le mal que lui faisait le monstre. Tu es lié par le charme à ton réveil; tu es renversé à la lumière. La Barque triomphe de toi, impie. N'es-tu pas à la mort, ennemi de la Neshem-t? L'ordre de Ra est que tu meures. O impie, n'es-tu pas à la mort? Tu es livré à ton abattoir de malheur, où ton supplice aura lieu. Oh! que le renversent ceux qui sont dans l'abattoir, qu'il soit lié d'un lien, qu'il soit attaché d'une corde, qu'il soit lié d'un filet à poisson, qu'il soit coupé par un couteau, qu'il soit tranché par un tranchant, membre à membre, et jeté au feu, que la flamme s'empare ardemment de sa cire.*

Toutes ces prescriptions étaient accomplies en même temps par le conjurateur, qui récitait son texte sur une figure de Set en cire rouge, brûlée dans un feu de broussailles le jour où la barque arrivait à Abydos : *Celui qui récite ce livre aux fêtes d'Osiris, la cuisse de bœuf est donnée à son âme dans l'enfer en récompense, pour sauvegarder celui à qui elle est donnée. Celui qui récite ceci le jour où la barque arrive à Abydos, descendra dans la Neshem-t*

1. Cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édition, t. IV, p. 245.

de Ra, repoussera cet impie de la Barque, et détruira cet ennemi. C'est excellent pour Osiris et c'est excellent pour la personne. C'est la sauvegarde de la Barque divine[1].

Il est impossible de ne pas faire remarquer, en terminant, combien étaient fréquentes la personnification et la divinisation des barques et de leurs parties, aussi bien que des temples et de leurs divisions. Ces faits dérivent de la grande illusion, à peu près universelle dans l'antiquité, qui consistait à prendre plus ou moins au sérieux les métaphores qu'éveille le jeu ou l'action des choses, et qui a, par suite, fait munir de tant de phylactères les édifices comme les édicules de l'Égypte ; l'état d'esprit qu'elle comporte se révèle avec plus de clarté peut-être que partout ailleurs dans les documents hiéroglyphiques, comme on en jugera facilement d'après un hymne d'Edfou. Là, l'espèce de vie prêtée au gréement du vaisseau d'Horus apparaît dès le début dans l'identification de la barque portant son dieu avec une nourrice tenant son nourrisson, et s'exprime ensuite dans une multitude de métaphores : un degré de plus, et ces comparaisons, en s'accentuant, seraient devenues des personnifications, suivant le procédé qui a changé en dieux les agrès du vaisseau solaire, et qui, dans le texte même d'Edfou, fait une véritable nourrice de la barque d'Horus[2], tandis qu'ailleurs, à Dendérah, le navire d'Osiris n'est encore que *le lit de la nourrice divine*[3]. Voici cet hymne, sorte de chant de triomphe mis dans la bouche d'Isis[4] :

Victoire à ta barque de guerre, mon cher fils Horus, à la mère nourrice d'Horus sur l'eau! L'obscurité de l'ébène (meri, proprement l'acacia noir[5]), *cache ses dispositions;*

1. *Dendérah*, IV, 74, *b*.
2. Cf. Mariette, *Abydos*, III, p. 26.
3. Mariette, *Dendérah*, IV, 67.
4. Naville, *Mythe d'Horus*, VII, 3 9 ; cf. Hérodote, II, 96.
5. Cf. Loret, *Recueil*, VI, p. 128 ; *Papyrus Harris*, I, 24, *a*, l. 13 ; *Denkmäler*, III, 163 et 212 ; etc.

pas de crainte de recul à l'abordage. Le gouvernail joue dans son échancrure comme Horus dans le giron de sa mère Isis. Le mât est ferme sur pied comme un prince dans le harem. Le bois de la voile est ferme sur le mât comme Horus qui gouverne ce monde. La voile brillante resplendit de couleurs comme la voûte céleste grosse des dieux; ses deux supports sont l'un comme Isis, l'autre comme Nephthys; chacun d'eux saisit son compagnon pour agir comme des frères d'une même mère en train de forniquer. Les courroies sont fermes sur les planches comme les ornements des enfants royaux. Les avirons s'agitent sur ses flancs comme des Asiatiques qui préparent le combat. Les deux maîtresses poutres ne se séparent pas l'une de l'autre. La proue est comme un tableau de peintre rempli d'images de déesses. Ses chevilles sont dans la traverse comme des colonnes solides dans un palais. Le revêtement est sur sa contre-partie comme une vipère sacrée qui cache son dos. Son écope de vrai lapis étanche l'eau de la cale parfaitement. Le filet frissonne devant elle comme une couleuvre parcourant son trou. Le câble de l'avant est avec la quille comme un garçon avec sa mère. Victoire, Horus, victoire!

CONCLUSION

Si l'on cherche à résumer et à apprécier les principaux résultats de cette étude, en laissant de côté les détails de lieu et de temps, on verra tout d'abord que l'Égypte protégeait ses édifices contre les êtres malfaisants et les influences surnaturelles à peu près comme les autres peuples, par la pureté du sol, l'influence du fondateur, l'opportunité du jour et de l'heure de la construction, l'orientation, et certains sacrifices, puis par les momies ou les reliques, les statues, les gardiens réels ou figurés, les formules et divers phylactères.

Les tombes et les temples, sinon les maisons, avaient leur principale face tournée vers le soleil levant, au moins en théorie. On ne devait point bâtir à de certains jours. Les temples devaient être commencés le 6 du mois, à une certaine heure de la nuit ou plutôt du matin; l'emplacement en était purifié par le roi, et les piquets de l'enceinte étaient posés par lui (ou tout au moins le premier piquet), ainsi que la première pierre et les lingots commémoratifs; le roi plantait aussi un des arbres sacrés et faisait l'inauguration de l'édifice; il y apportait le feu, comme il y présidait à une fête donnée aux étrangers. Des sacrifices avaient lieu qui ont été plus ou moins atténués, mais dont il reste plusieurs vestiges : pour les maisons, c'est le phylactère des deux têtes humaines que mentionne Horapollon; pour les tombes (indépendamment des statuettes de *répondants* qui figuraient plutôt le mort lui-même à l'époque historique), ce sont les bucrânes, et aussi les représentations de prisonniers décapités aux soubassements des hypogées royaux; pour les temples, c'est le sacrifice d'un oiseau dont on coupait la tête.

Les momies des ancêtres et même des animaux sacrés devaient tenir lieu de dieux Lares dans les maisons, de même que chaque relique du corps d'Osiris fournissait un palladium à chacun des principaux sanctuaires. Les statues ou les emblèmes des morts, des rois et des dieux protégeaient les maisons, les tombes et les temples (sans parler des barques sacrées qui étaient, au fond, de petits temples mobiles ou tout au moins de petits tabernacles portatifs, suivant leur forme); il en était de même du feu, de l'eau, de l'encens, de certaines formules, et aussi de certains objets, comme les cippes d'Horus dans les maisons, les stèles orientées dans les tombes, et, dans les temples surtout, les disques ailés, les yeux sacrés, les cartouches, les sistres, les enseignes, ainsi que les différents hiéroglyphes du salut, de la vie, du bonheur et de la stabilité. Le serpent gardait les édifices, notamment sous la forme réelle ou figurée de

l'uræus, qui personnifiait le feu. Le lion défendait particulièrement les temples, notamment sous la forme figurée du sphinx, c'est-à-dire du lion à tête humaine représentant le roi. Les obélisques, les mâts de fête, les pylônes, les portes et les serrures, étaient considérés comme protégeant les temples : le même rôle appartenait aux différentes variétés de la colonne, lorsqu'on adjoignait à celle-ci le sistre ou le bâton magique à tête d'Hathor, le dieu Bès, le roi en Osiris, et la plante nommée *ouadj*, c'est-à-dire *prospérité*.

L'adoption des formalités, des êtres et des objets protecteurs, a eu lieu d'une manière plus ou moins directe ou plutôt indirecte, car, dans un grand nombre de cas, les rites religieux dérivent de coutumes naturelles qu'ils remplacent ou sanctionnent.

Ainsi la préférence donnée à une certaine heure du matin et à un certain jour du mois, afin de faire coïncider le début de la construction avec l'accroissement de la lumière, se relie assez visiblement à l'habitude de commencer tout travail un peu considérable aux heures les plus matinales et aux jours les plus longs. L'importance de la pierre angulaire et du plan préalable, qui décident de l'édifice tout entier, a entraîné les rites solennisant les premiers actes de la construction L'orientation à l'est et l'orientation au nord ont eu pour principales causes les agréments qu'elles procurent, vue du soleil ou fraîcheur de l'air. Le feu a éclairé, l'eau a nettoyé et l'arbre a ombragé, avant de chasser les mauvais esprits ou les influences malfaisantes. Les têtes d'hommes exposées devant les maisons, et les têtes de bœuf placées dans ou sur les tombes ont été des trophées et peut-être des aliments, avant de devenir des préservatifs suggérant l'idée de sacrifices réguliers.

La conservation des momies ou des statues paternelles a eu aussi pour premier objectif de loger les âmes et non de garder les vivants, de même que l'érection des effigies sacrées dans les temples devait, à l'origine, fournir des sup-

ports aux esprits divins plutôt que des sentinelles aux édifices religieux, demeures offertes aux idoles. Les pylônes, les obélisques et les mâts de fête répondaient, avant tout, à des besoins de construction ou de décoration, comme les piliers, auxquels s'est superposée peu à peu une ornementation spéciale. Les murs ont appelé les tableaux, puis, par une sorte de sélection, les emblèmes et les hiéroglyphes protecteurs. Les serpents et les lions n'ont jamais été des gardiens réels, mais on leur a confié, à eux ou à leurs effigies (corniches d'uræus, allées de sphinx, etc.), la surveillance vague et idéale des temples, en souvenir des véritables animaux de garde. Enfin les formules magiques n'étaient que l'imitation des prières, des menaces ou des interpellations de la vie réelle.

C'est ainsi qu'en Chine, à travers les pratiques de plus en plus compliquées et gênantes du Feng Shoui, qui ont pour but d'employer les énergies célestes à garantir les maisons et les tombes des mauvaises influences, la doctrine trahit clairement son point de départ naturel en recommandant surtout d'avoir un bosquet et un bassin près de la maison, placée comme la tombe entre deux collines, dans un endroit sec et exempt de fourmis blanches; Meng-tseu disait que les temps propices du ciel ne sont pas comparables aux avantages du terrain.

Si les rites étudiés ici ont suivi une même marche, ils ont obéi à un même principe.

Ce principe, dont il a déjà été parlé, est que tout objet distinct a ou peut recevoir une individualité réelle et une vertu active, sous la réserve des nuances en plus ou en moins qui distinguent, suivant les cas, le fétiche de l'idole et le talisman de l'amulette. L'excès de personnalité ou d'influence attribué de la sorte à tout ce qui existe ne doit pas nous surprendre, car on en trouve des traces, même pour les édifices, à toutes les époques et dans toutes les littératures, aussi bien dans la Bible prescrivant de purifier les maisons

lépreuses et d'empêcher les maisons neuves d'être responsables d'une chute, que dans Shakspeare faisant ordonner par Shylock à son valet de *fermer les oreilles de la maison*, c'est-à-dire les fenêtres. Et ne lit-on pas aujourd'hui encore, dans le grand ouvrage de MM. Perrot et Chipiez, que *chaque bloc de l'édifice grec devient un individu*, ou que *la colonne doit être un corps vivant* (t. III, p. 113 et 114)? Ce sont là des métaphores qui naissent spontanément du spectacle des choses ; les anciens ont seulement cédé avec plus de docilité que nous à leurs suggestions, que ni le savoir ni l'expérience ne corrigeaient encore pour eux. Ils ont cru en conséquence que les vertus caractéristiques d'un objet quelconque, être ou chose, se prolongeaient intérieurement et se transmettaient extérieurement, à travers toutes les parties, toutes les images, tous les symboles et tous les noms de la chose ou de l'être, si bien qu'une figure de lion, par exemple, semblait jusqu'à un certain point remplacer un lion, ou que l'emblème de la prospérité paraissait, jusqu'à un certain point aussi, apte à communiquer la prospérité.

Cette crédulité foncière n'a peut-être été nulle part aussi prononcée qu'aux bords du Nil, et comme un culte ne se sépare pas plus de ses origines qu'un arbre de ses racines, on peut juger, en retrouvant la même foi toujours vivace aux dernières époques pharaoniques, de la force comme de la persistance des instincts qui l'ont produite, puis maintenue.

FIN

NOTE

La statue d'un scribe de Ramsès II, dont il est parlé à la p. 66. vient de la tombe du personnage, non du temple d'Osiris (Mariette, *Boulaq*, p. 97-8), et l'inscription qu'elle

porte doit se traduire ainsi : *Le scribe de la justice du roi, qui l'aime, Khai, dit : « Ma statue, te voici dans le lieu de la justice avec le maître des dieux : commémore mon nom en présence d'Ounneferou, sois un témoin, aie le rôle d'un grand, en qualité du protecteur que j'ai placé derrière Osiris ; je connais sa durée éternelle : viennent les siècles ! Il est dieu.* »

On comprend que les tombes aient mieux conservé leur mobilier que les maisons et les temples, mais les temples et les maisons ont bien retenu aussi quelque chose de ce qu'ils contenaient, par exemple les bas-reliefs trouvés à Myt-Rahyneh (p. 48-49). L'un de ces bas-reliefs a été publié dans l'ouvrage de MM. Perrot et Chipiez (I, p. 720-1), et comme il ne présente aucune trace d'adaptation, l'opinion de Mariette qu'il y avait là une chapelle domestique, se trouve jusqu'à un certain point confirmée.

SUR DIFFÉRENTS MOTS
ET NOMS ÉGYPTIENS[1]

---

§ I

Le Nom d'Osiris

I

Dans le numéro des *Proceedings* publié en décembre 1889, M. Piehl a, sans le savoir, appuyé de son autorité une étymologie du nom d'Osiris qui avait déjà été proposée avec quelque développement[2]; le nom du dieu signifierait « le » siège de l'œil (sacré, le soleil) », [hieroglyphs].

Osiris serait en ce cas l'espace ou une partie de l'espace, comme sa sœur Isis ([hieroglyphs])[3], forme féminine et probablement primitive du même type. Le rapport entre les deux noms est rendu évident par les anciennes variantes [hieroglyphs][4], [hieroglyphs][5] et [hieroglyphs][6], pour Osiris, et [hieroglyphs][7], [hieroglyphs][8] et [hieroglyphs][9] pour Isis.

1. Extrait des *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, June 1890.
2. *Le Mythe Osirien*, II, p. 129, 1 s.
3. Le Page Renouf, *Proceedings*, Avril, 1890, p. 343; cf. Maspero, *Mélanges d'Archéologie*, 6e livraison, p. 213.
4. Stèle C 3 du Louvre.
5. *Livre de l'Hémisphère inférieur*, 7e heure, 2e registre.
6. *Livre de l'Hémisphère inférieur*, 7e division, 1er registre.
7. Lepsius, *Aelteste Texte*, 29.
8. *Livre de l'Hémisphère inférieur*, 8e division, 3e registre.
9. *Id.*, 7e division, *passim*; cf. Lieblein, *Dictionnaire de noms propres hiéroglyphiques*, Nos. 1212 et 228.

Le *t* du mot féminin [1] s'est perdu dans la prononciation du nom d'Osiris, écrit parfois . [2], comme dans celle du nom d'Isis, tout en laissant peut-être sa trace dans la forme pour et du nom de Séti Ier.

M. Piehl pense qu'Osiris a d'abord été le ciel, mais il ne peut guère s'agir ici que du ciel infernal, puisqu'Osiris était par excellence le roi du monde infernal.

D'après une conception qui paraît avoir été très répandue, l'Empire osirien était situé dans la terre[3], par opposition au monde des vivants qui était sur la terre. C'est pourquoi on nommait Osiris le Khent-Ament, en le figurant parfois comme tel enfoncé dans la terre jusqu'au cou : de même *la grande âme* (le soleil nocturne, le Ra Ker-ti de la *Litanie solaire*) entrait à son coucher dans la terre, qu'on lui ouvrait[4], et en sortait à son lever : [5].

Ce point de cosmographie est éclairci par différentes expressions, entre autres la formule fréquente : *celui qui fait à tels ou tels dieux des offrandes sur la terre,* , *devient l'un d'eux dans l'enfer* (cette formule sera expliquée dans la traduction du *Livre de l'Hadès,* que la Société d'Archéologie biblique a bien voulu accepter pour ses *Transactions*) ; on appelait les vivants , et les infernaux ; on promettait au possesseur de l'un des chapitres

1. *Recueil de Travaux*, X, p. 28.

2. Sharpe et Bonomi, *The Alabaster Sarcophagus of Oimeneptah I*, 8, c; cf. *Tombeau de Séti Ier* et *Tombeau de Ramsès IV;* Pierret, *Études égyptologiques*, t. VIII, p. 130; cf. Golénischeff, *Recueil de Travaux,* t. X, p. 96.

3. Cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 61 et 78.

4. *Livre de l'Hémisphère inférieur*, 1re heure.

5. *Tombeau de Ramsès VI*, second corridor, paroi droite, ll. 10, 26, 60, 87, etc.

du *Todtenbuch*[1] qu'il sortirait de la terre, , et marcherait sur la terre, ; on disait la connaissance de l'autre monde *utile dans le ciel, sur terre et dans la terre,* , etc. L'expression empruntait sa nuance au contexte, comme on le voit, et ne signifiait pas toujours « sur la terre ».

Comme région souterraine, l'enfer avait son ciel :

Solemque suum, sua sidera norunt.

Le ciel de l'autre monde était souvent figuré dans la variante du nom de la déesse céleste Nut, variante dont il ne faut pas confondre le déterminatif avec l'horizon *terrestre*[4] , représenté parfois par un ciel étoilé[5]. La déesse-ciel avait ainsi deux formes, l'une d'en haut et l'autre d'en bas, comme on le voit au tombeau de Ramsès VI (voûte de la grande salle), et comme le savait Horapollon[6] : c'est surtout avec celle d'en bas, surnommée la tombe[7], ou le coffre[8], qu'Osiris a pu être confondu.

II

Mais l'expression d'espace convient mieux que celle de ciel pour désigner le monde infernal qui, dans la conception dont il s'agit, correspondait à l'eau sur laquelle voguaient

1. Naville, *Todtenbuch*, II, ch. 68.
2. *Livre de l'Hémisphère inférieur*, 7e heure.
3. Cf. Naville, *Todtenbuch*, II, 172 et 174 ; et Lepsius, *Todtenbuch*, ch. 79.
4. Cf. Champollion, *Notices*, I, p. 559, et *Portes des Tombes royales*.
5. Champollion, *Notices*, II, 299.
6. Livre I, ch. II ; cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 41.
7. Cf. *Denkmäler*, III, 271.
8. *Recueil de Travaux*, VII, p. 150 ; J. de Rougé, *Edfou*, II, 149 ; etc.

les astres, à l'obscurité qui les cachait, et à la terre qui les entourait.

L'eau, c'est la déesse Nut renversée, , océan répandu aussi bien dans le ciel d'en bas que dans le ciel d'en haut , et séjour éternel des maîtres de l'enfer, [1] ; c'est aussi le bassin de Ma ou la coudée de Ma qu'on représentait, l'un sous la montagne de l'horizon[2], et l'autre sous le trône d'Osiris[4] : l'obscurité, c'est le crocodile qui avale et rejette le soleil, figuré tantôt sous la forme du bélier, tantôt sous la forme de l'œil[5], ou bien c'est l'une des variantes du crocodile, le serpent qui vomit ce qu'il a mangé, d'après le *Todtenbuch*[6], le taureau qui a avalé l'œil, d'après l'Ap-ro[7], etc. ; la terre, c'est l'Osiris végétant du *Livre de l'Hadès*[8], aussi bien que l'Osiris du même Livre *entourant l'enfer* de son corps, et recevant le soleil ou le transmettant au ciel-Nut sur sa tête[9].

Ces différents aspects du monde infernal expliquent pourquoi Osiris a pu être appelé eau, Nun et Nil, ou Saurien, , ou Tanen, ou taureau de l'Ouest.

Si Osiris a été l'espace souterrain, c'est-à-dire ce que les textes appellent le *sanctuaire de l'œil* du soleil couchant [10], la momie que Ra traversait la nuit, .

1. *Denkmäler*, III, 150.
2. Mariette, *Abydos*, I, p. 20.
3. Champollion, *Notices*, I, p. 559 ; cf. Naville, *Todtenbuch*, II, 47.
4. *Tombeau de Tauser*, 3e salle, paroi d'entrée, côté droit.
5. *Tombeau de Ramsès VII*, salle, paroi gauche ; et *Tombeau de Ramsès IX*, 3e salle, paroi droite ; cf. Champollion, *Notices*, II, p. 525.
6. Ch. 108, l. 5.
7. *Tombeau de Séti Ier*, l. 77 et 78 ; cf. *Litanie du Soleil*, 1re scène.
8. Cf. Pierret, *Le Dogme de la Résurrection*, et Dümichen, *Zeitschrift*, 1882, p. 92.
9. Dernière scène ; cf. Champollion, *Notices*, II, p. 541, 511, etc.
10. Bonomi et Sharpe, *The Alabaster Sarcophagus*, etc., 6, B.

le contour de l'enfer, le coffre de l'œil[2], la crypte de l'Ut'a[3] (comme ce puits des Scandinaves dans lequel Odin cachait son œil), il est inutile de supposer que le même dieu a été le ciel supérieur, car cette hypothèse ne ressort pas des textes aujourd'hui connus ; elle n'est acceptable qu'en ce qui concerne Isis. Quant à Osiris, il a un caractère foncièrement infernal, comme le montrent bien les métamorphoses par lesquelles son symbolisme a passé : en effet le dieu osirien a été non seulement l'enfer, mais encore l'habitant de l'enfer, (et), comme l'Hadès grec, et en sa qualité de personnage infernal, c'est-à-dire mort, il en est venu à personnifier plus ou moins complètement tout ce qui meurt ou semble mourir dans la nature, c'est-à-dire, l'homme, la végétation, le Nil, la lune, et même le soleil.

III

On confond souvent Osiris avec le soleil, bien que l'identification des deux divinités n'ait jamais pu être entière : il y a eu à la fois, entre leurs mythes, pénétration et conflit, ce qui a produit d'ailleurs de curieux effets, suivant que l'un ou l'autre dieu tendait à absorber son rival. Ainsi, la barque dans laquelle Osiris emmenait les âmes par la Fente de l'ouest, à Abydos (d'où peut-être la légende du Mont des Oiseaux), finit par s'appeler la barque de Râ[4], et par contre, à Mendès, on enseignait qu'Osiris fondu avec Râ était l'âme de Râ en deux personnes[5].

1. *Tombeau de Ramsès IX*, 3e salle, paroi droite.
2. *Tombeau de Ramsès VII*, salle, paroi droite.
3. *Litanie du Soleil*, 24e invocation.
4. Mariette, *Abydos*, IV, 74, *b*.
5. *Todtenbuch*, ch. 17, ll. 42-45 ; cf. J. de Rougé, *Edfou*, I, 64, et II, 147.

Mais les deux mythes se touchaient par leur côté nocturne et non par leur côté diurne : on se serait mal figuré Osiris éclairant les vivants en plein jour ou Râ jugeant les morts en plein jour. Aussi le rôle solaire d'Osiris ne fut-il qu'un aboutissant extrême, comme il est arrivé chez les Grecs lorsque Bacchus se confondit avec le soleil dans les doctrines orphiques :

Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος.

C'est généralement aux dernières périodes de l'évolution religieuse que le soleil, emblème régulier, visible et concret, peut réussir à supplanter les autres dieux, comme l'a remarqué M. Duruy dans son *Histoire des Romains*[1]. On observera ici qu'Osiris, en particulier, est nettement distingué du soleil dans les livres thébains qui décrivent le cours du soleil en enfer, c'est-à-dire au pays d'Osiris, et l'indépendance de son mythe est confirmée par les recherches théologiques de Ramsès IV, qui, dans un texte d'Abydos étudié par M. Piehl[2], dit formellement qu'Osiris est le Nil, la lune, et le roi de l'enfer en réalité, , l. 5, , l. 7, et , l. 7 et 8; ce texte ne fait nullement d'Osiris le soleil.

IV

L'idée d'espace s'accentua surtout avec Isis, analogue à Déméter suivant Hérodote[3], et à Proserpine, à la terre ou à

1. Cf. E. de Rougé, *Notice sommaire des Monuments égyptiens du Louvre*, 4e édition, p. 404, et Réville, *Religions des peuples non civilisés*, I, p. 175.
2. *Zeitschrift*, 1884, p. 38.
3. II, 59.

l'eau selon Plutarque[1]; cette déesse était la mère par excellence, ou Thermutis[2], car les Égyptiens personnifiaient volontiers comme mère toute résidence divine, que ce fût même une barque ou un temple; il y avait des divinités nommées et , ce qui rappelle très exactement un des titres d'Isis Thermutis , et peut-être aussi de la déesse-ciel dans une phrase, discutée par M. Piehl[4], qui paraît autoriser le transport des momies à la face du ciel , *la mère le ciel, grand espace*[5].

L'expression convenait aux tombes, puisqu'elle désignait souvent les pyramides royales, et qu'on appelait les sépultures thébaines , , (cf.)[6]; les personnages chthoniens étaient les [7]; la nécropole en général était la place éternelle, ou sainte, , [8], et lieu funèbre où s'en allait le soleil[9], comme le défunt, dans le pays

1. *De Iside et Osiride*, 27, 32, 34, etc.
2. *Id.*, 54 et 56.
3. Wilkinson, *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, éd. Birch, t. III, p. 107.
4. *Transactions*, Décembre 1889, et mars 1890.
5. Cf. Brugsch, *Zeitschrift*, 1884, p. 22, et Maspero, *Recueil de Travaux*, II, p. 186.
6. *Papyrus Abbott*, p. 4, l. 11, 12 et 15; cf. Maspero, *Recueil de Travaux*, III, p. 110.
7. *Tombeau de Ramsès VI*; première petite salle, paroi droite, l. 77.
8. *Denkmäler*, III, 93 et 114; *Recueil de Travaux*, III, p. 115, et IX, p. 59; etc.
9. *Denkmäler*, III, 106, l. 6 et 172; cf. Maspero, *Recueil de Travaux*, II, p. 164.

de la Justice, ; elle se nommait encore , la place de la Justice, aussi bien à Thèbes[1] qu'à Memphis et à Abydos : on lit en effet sur la statue d'un scribe de Ramsès II trouvée dans son tombeau à Saqqarah : « Ma statue, tu es dans le lieu de la Justice, , avec le » maître des dieux »[2] ; et Ramsès II appelle le champ funéraire d'Abydos[3].

Toutefois Isis n'a pas personnifié seulement le type infernal, comme Osiris ; en sa qualité d'espace et de mère, elle a pu être autant céleste que souterraine, le mot s'appliquant au ciel comme à l'enfer, puisqu'on disait Ptah et , c'est-à-dire, le parèdre de la divinité d'en haut et de celle d'en bas. M. Le Page Renouf[5] voit même dans Isis l'aurore, qui semble siéger ou trôner sur l'horizon. Ce symbolisme, qui paraît bien certain, s'est développé surtout dans le mythe de la déesse Hathor, qui dédoublait Isis, , car elle était originairement ou tout au moins anciennement *la résidence d'Horus*, le dieu *céleste*, dont Isis était la mère.

Hathor, la Vénus égyptienne, avait son âme[7] et surtout sa face dans le disque solaire ; la nuit, cette face traversait

1. Ludwig Stern, *Zeitschrift*, 1877, p. 120.
2. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, 30; cf. Mariette, *Musée de Boulaq*, 3e édition, p. 97 et 98.
3. Mariette, *Abydos*, t. III, p. 416.
4. Champollion, *Notices*, p. 905.
5. *Transactions*, avril 1890, p. 346.
6. Lieblein, n° 518; cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 56; J. de Rougé, *Edfou*, II, 114; Maspero, *Recueil de Travaux*, II, p. 112; Pierret, *Études égyptologiques*, I, 84 et 94 ; etc.
7. *Dendérah*, I, 37, c.

l'enfer, sous la forme d'un sistre voilé[1] : le matin, ramenée au soleil (cf. Iusas, *celle qui vient et grandit*), elle apparaissait dans l'astre[2], « disque de l'horizon à l'horizon, globe » dans le ciel, couleur éclatante sous la forme des yeux de » Râ »[3], etc., d'où sans doute sa grande fête de Dendérah le premier jour de l'année[4], et sa qualification d'Hathor en Râ le premier Athyr[5].

Le type d'Hathor et d'Isis, malgré tous les remaniements qu'il a dû subir, se ramène toujours à ceci que les deux déesses, comme les vaches védiques, personnifiaient le ciel et la lumière ou l'ombre qui s'y succèdent sous tous leurs aspects, humides, nuageux, crépusculaires, auroraux, diurnes, nocturnes et infernaux. C'est ainsi que Hathor, grande en haut et puissante en bas[6], chthonienne et céleste, put être d'une part la vache tachetée qui réside dans l'enfer où elle reçoit la momie, puis d'autre part le feu du ciel, la chaleur torride qui dessèche les Égyptiens à la canicule, d'après la légende de la Destruction des hommes (si semblable à celle du message d'Istar et à une ancienne fable américaine).

Hathor et sa variante Isis ont de la sorte un caractère céleste qui s'est manifesté sous une foule de formes, depuis celle du disque à tête de femme qui éclairait le monde, jusqu'à celle du sistre à masque hathorien ou isiaque qui chassait Typhon, et se nommait *seshesh* , à peu près comme le bucrâne *sesh*, , l'épouvantail.

En résumé, les mythes d'Isis et d'Osiris, à dater au moins

1. *Livre de l'Hémisphère inférieur*, 3e heure, 2e registre; cf. *Dendérah*, III, 78, *n*.

2. Sharpe et Bonomi, II, B; Champollion, *Notices*, II, p. 534, 603 et 299.

3. Mariette, *Dendérah*, III, 50, K.

4. Mariette, *Dendérah*, Description générale, p. 101.

5. *Calendrier Sallier*.

6. *Id.*, I, 25, l. 14, et *c*; cf. Champollion, *Notices*, I, 68.

de la fixation des deux noms, seraient partis de l'idée d'espace, et probablement d'espace souterrain. Dominé par cette conception, Osiris aurait été surtout l'enfer, le dieu de l'enfer, et le mort par excellence; Isis, mère en sa qualité d'espace souterrain, serait devenue par là le firmament qui enfante le soleil et la lumière qui remplit le firmament. Le texte des *Denkmäler*[1], qui dit d'Isis qu'*elle est la maîtresse du ciel et* que *son mari est le maître de l'enfer,* exprime bien l'écart final des deux symbolismes.

§ II

Le Nom du Frère de Ramsès II

I

M. Wiedemann[2] hésite, non sans raison, à lire avec certitude le nom du premier fils de Séti Ier, nom qui ne se trouve qu'une fois, dans une scène où il est martelé et où il n'en subsiste qu'un signe[3].

Peut-être sera-t-il possible de proposer ici une nouvelle lecture, en reprenant les choses d'un peu haut pour la motiver mieux.

On remarquera d'abord que le prince a été dépossédé de ses droits au trône, la transmission du pouvoir n'étant pas plus régulière en Égypte que dans le reste de l'Orient, comme le montrent l'histoire d'Hatshepsu et celle des fils de Ramsès III.

Le personnage dont il s'agit était un aîné qui fut sacrifié d'une façon quelconque à son plus jeune frère Ramsès II.

1. *Denkmäler*, IV, 6, *b*.
2. *Proceedings*, mars 1890, p. 258-261.
3. *Denkmäler*, III. 128, *a*, et Champollion, *Notices*, II, p. 92.

En effet, dans les tableaux de Karnak où il est représenté deux fois (il ne figure pas ailleurs), son nom et son portrait ont été martelés, d'une part; d'autre part, comme l'a montré M. Wiedemann, il avait les titres d'un héritier présomptif, et , sans compter qu'il était peut-être gouverneur d'Éthiopie, d'après ce qui reste d'un de ses titres, , et qu'il était honoré d'une qualification emphatique, *grand qu'on acclame dans* (le pays entier), analogue à celle que reçut son frère devenu roi, *souverain qu'on acclame (ou qui stupéfie) jusqu'à la hauteur du ciel.* Enfin, dans l'un des deux tableaux de Karnak où son nom et sa figure ont été effacés, le nom et la figure de Ramsès II, dit alors , ont été ajoutés après coup[3].

La substitution est évidente, mais il faut noter qu'elle n'implique nullement la mort du prince déshérité; elle ne révèle que sa disgrâce, qui a pu être partielle et ne porter que sur la privation du droit d'aînesse et de la couronne.

II

Tous ces détails concordent avec ceux que les historiens grecs et les abréviateurs de Manéthon fournissent sur la rivalité de Ramsès II et de son frère[4]. Ce dernier, régent de l'Égypte pendant une guerre, voulut tuer ou déposséder le conquérant.

Manéthon rattache ingénieusement la lutte des deux

1. Champollion, *Notices*, II, p. 92 et 98.
2. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, 67.
3. Wiedemann, p. 259.
4. Hérodote, II, 107 et 108; Diodore, I, 57, et *Fragmenta Historicorum græcorum*, éd. C. Müller, t. II, p. 573 et suiv.

rivaux à la fable d'Égyptos et de Danaos, qui n'est toutefois qu'une allégorie grecque, les filles de Danaos, sorte de Zeus argien, figurant les nuées pluvieuses et printanières poussées d'Égypte en Grèce par les vents du Sud, fils d'Égyptos. Avec plus de vraisemblance, M. Ebers a cru retrouver la conspiration dirigée contre Ramsès II dans l'épisode qui fait le sujet du *Poème de Pentaur*.

III

Le nom du prince rebelle a été conservé, non par les auteurs grecs, mais par l'historien national Manéthon : celui-ci, qui confond quelquefois Ramsès II avec Séti Ier, au moins d'après ses abréviateurs, dit que le Danaos égyptien s'appelait Armaïs.

On a reconnu depuis longtemps qu'un autre Armaïs des listes manéthoniennes représente le roi Horemheb, ancêtre des Ramessides[1], qui leur transmit la légitimité par les femmes de sa famille[2], ce qu'indiquent le changement de dynastie d'abord, puis les honneurs rendus aux deux premières reines de la nouvelle lignée, une Sat-Râ qui diffère de celle dont la tombe est à Thèbes (XXe dynastie), et Tua, femme de Séti Ier.

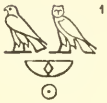
Or, les noms égyptiens se transmettaient avec assez de régularité dans chaque famille, et il est tout simple qu'un descendant de Horemheb se soit appelé Horemheb.

Dans ces conditions, il n'y aura pas grande témérité à lire *Horemheb*, c'est-à-dire Armaïs, le groupe martelé en carré qui désignait à Karnak le frère de Ramsès II, appelé Armaïs par Manéthon : les débris de ce groupe

1. *Denkmäler*, III, 162 et 173, Abd-el-Qurna, *b. c;* Wilkinson, t. III, pl. 60, etc.

2. Cf. Brugsch, *History of Egypt*, p. 514 et 520.

se prêtent sans difficulté à la restitution



ou, pour le dernier signe, soit [2], soit [3], soit [4], soit [5], soit [6], soit même [7]. Dans le signe des fêtes, le losange central manque assez souvent, comme ici, ou parce qu'il n'a pas été figuré, ou parce qu'il est devenu indistinct[8].

Le prince Horemheb, dont le tombeau est à Saqqarah[9], et qui ne se dit pas fils de roi, mais qui porte l'uræus, a des titres très voisins de ceux du frère de Sésostris. M. Birch le prenait pour le roi Horemheb de la XVIIIe dynastie, qui aurait été détrôné[10]; on pourrait peut-être aussi voir en lui le fils de Séti Ier dépossédé à la fin, non de tous ses honneurs puisqu'il aurait été régent, mais de son titre de fils ou d'héritier, comme le faux Pentaur du *Papyrus judiciaire* avait été privé de son propre nom.

1. Cf. Lieblein, *Dictionnaire de noms propres hiéroglyphiques*, n°s 635, 854, 986 et 1355; Pierret, *Études égyptologiques*, 8e livraison, p. 57, Louvre, C, 68; Champollion, *Notices*, II, 285, etc.
2. Cf. Lieblein, *Dictionnaire de noms propres*, n°s 793 et 920.
3. Cf. Mariette, *Abydos*, III, 430.
4. Lieblein, *Dictionnaire de noms propres*, n° 355.
5. Cf. E. de Rougé, *Chrestomathie*, I, p. 110.
6. Cf. Champollion, *Notices*, I, 647.
7. Cf. Lieblein, 903, et *Denkmäler*, III, 184.
8. Cf. Champollion, *Notices*, I, p. 411, 512, 733, etc., et II, p. 77, 104, 223, etc.; Lieblein, n°s 693 et 894; etc.
9. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, 36-37 et II, 104-108; Wiedemann, *Proceedings*, juin 1889, p. 424-425;
10. *Zeitschrift*, 1877, p. 149.

III

Le Nom du Cheval

I

Les égyptologues reconnaissent que le nom égyptien du cheval assimilé jadis par M. de Rougé à l'arabe *hedjah*[1] vient d'une racine *heter* qui signifie joindre, et qui a laissé de nombreux dérivés dans les hiéroglyphes comme dans le copte. Le cheval était donc un animal de paire ou de couple par excellence, si bien qu'on se bornait dans un grand nombre de cas, surtout en écrivant son nom d'une manière cursive, à le faire suivre du déterminatif général des quadrupèdes.

Pour appliquer ce nom à d'autres animaux, on avait recours à des modifications, à des périphrases et à des déterminatifs caractéristiques : on écrivait, par exemple, [2], [3], ou bien [4]. M. Chabas a signalé ces précautions dans son étude sur le cheval[5], et a montré par là qu'il faut tenir compte de certaines habitudes graphiques dont on néglige quelquefois l'importance : lui-même paraît avoir commis un oubli de ce genre en lisant *Mauna* et non *Iliuna* le mot [6],

1. *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 3e fascicule, p. 277.
2. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire*, p. 175 ; cf. *Denkmäler*, II, 122, et III, 5, l. 11.
3. Brugsch, *Dictionnaire*, p. 153.
4. *Denkmäler*, III, 219, l. 19.
5. *Études sur l'antiquité historique*, p. 428.
6. Maspero, *Recueil de Travaux*, VIII, p. 84.

sans doute par souci de la vraisemblance, les Méoniens étant plus rapprochés de l'Égypte qu'Ilion.

Dès le début du Nouvel Empire, une longue habitude d'écrire le nom du cheval se révèle dans le groupe [1], qui est appliqué à un attelage, et d'où a disparu toute trace du duel que nécessiterait la racine aussi bien que la scène.

L'inscription d'Ahmès, qui nomme le cheval[2], montre de plus que le char de guerre était connu en Égypte dès le premier roi du Nouvel Empire, avant l'an 5 du règne (l. 6, 7 et 14) : et comme la XVIIIe dynastie, qui commence le Nouvel Empire, est la continuation directe de la XVIIe, qui finit le Moyen, il est naturel d'admettre avec M. Chabas[3] que celle-ci connaissait le cheval aussi bien que celle-là.

II

Mais la XVIIe dynastie elle-même n'est guère éloignée des XIIe, XIIIe et XIVe, et quand on rencontre sous ces dernières une foule de noms propres identiques à celui du cheval, et seulement du cheval, on est fondé à reconnaître là le mot cheval plutôt que tout autre.

Les monuments d'Abydos fournissent, pour les XIIe, XIIIe et XIVe dynasties, les noms suivants, avec le déterminatif des quadrupèdes[4] :

(XIIe dynastie, an 30 d'Amenemhâ Ier et an 10 d'Ousertesen Ier : Boulaq, Mariette, n° 558)[5].

1. *Denkmäler*, III, 10.
2. *Denkmäler*, III, 12, *b*.
3. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 426.
4. Mariette, *Abydos*, t. III, et Lieblein, *Dictionnaire de noms propres hiéroglyphiques*, t. I.
5. Cf. Lieblein, *Dictionnaire de noms propres*, n° 99, et J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I. 8.

ou (homme; XIIIe dynastie; Boulaq, Mariette, n° 364)[1].

(femme; XIIIe ou XIVe dynastie; Boulaq, Mariette, n° 778).

(homme; XIIIe ou XIVe dynastie; Mariette, Boulaq, n° 905).

(homme; Londres, Lieblein, n° 380).

(femme; Turin, Lieblein, n°s 433 et 533).

Sur une stèle, le nom propre (variantes , , et) est suivi d'un déterminatif peu distinct, qui ressemble presque à un cheval galopant ou caracolant. *Het'eru* est la mère d'un personnage qui a une autre mère, c'est-à-dire une belle-mère (XIIe, XIIIe ou XIVe dynastie; Boulaq, Mariette, n°s 836 et 669; cf. Londres, Lieblein, n° 300).

Il y a encore aux stèles d'Abydos, qui semblent mentionner l'écurie dans le titre [2], les noms suivants, sans déterminatifs :

(femme; règne d'Amenemha Ier et d'Usertesen Ier; Londres, Lieblein, n° 146).

(homme; règne d'Amenemha III; Florence, Lieblein, n° 146).

(homme; XIIe dynastie; Boulaq, Mariette, n° 662; cf. Lieblein, n° 500).

(homme; XIIIe ou XIVe dynastie; Boulaq, Mariette, n° 835).

(homme; XIIIe ou XIVe dynastie; Boulaq, Mariette, n° 817).

1. Cf. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, 48.
2. Mariette, n° 796, et Lieblein, n° 504.

(femme; XIIIe ou XIVe dynastie; Boulaq, Mariette, n° 827).

(nom ou surnom de femme; XIIIe ou XIVe dynastie; Boulaq, Mariette, n° 895).

(homme; XIIIe ou XIVe dynastie; Boulaq, Mariette, n° 930).

(homme; XIIIe ou XVIe dynastie; Boulaq, Mariette, n° 988; cf. Lieblein, n° 218).

(femme; Louvre, c. 197)[1].

Ainsi, on trouve pour la première moitié du Moyen Empire dix-sept noms propres, au moins, reproduisant d'une manière exacte celui du cheval, et dans l'état actuel de la question il n'y a aucun motif apparent pour ne pas voir là le cheval.

III

En sera-t-il de même pour l'Ancien Empire, qui paraît se rattacher aussi directement au Moyen que le Moyen au Nouveau, s'il existait alors des formes comme « et avec » chute de finale dans les noms propres[2] » ?

L'affirmation ou la négation, ici seraient également hasardées, qu'on tienne compte ou non du fait que le *Papyrus médical de Berlin*, écrit à la XIXe dynastie, mentionne le cheval, car ce texte a pu aussi bien rester intact qu'être *amélioré*, comme le fut, sous Aménophis III, un autre traité du même genre.

1. Pierret, *Études égyptologiques*, 8e livraison, p. 67; cf. E. de Rougé, *Nouvelles Notices sommaires sur les Monuments égyptiens du Louvre*, p. 150.

2. Maspero, *Proceedings*, mars 1890, p. 242.

D'une part, la forme (cf. [1], [2] et [3]), si elle désignait un animal, se rattacherait moins au nom du cheval qui paraît avoir perdu sa finale bien plus tard, dans le démotique et dans le copte[4], qu'à d'autres noms de quadrupèdes, comme l'hyène des Mastabas[5], le des Pyramides royales[6], le du *Papyrus Ebers*[7], le ou du dieu Bes[8], la mangouste [9], etc. Les groupes du Nouvel Empire , , et , ne peuvent évidemment être regardés que comme des abréviations[10].

D'autre part, si la forme désigne un animal, comme c'est possible, et alors un animal bien connu, puisque le mot s'écrivait sans déterminatif, faut-il voir nécessairement dans la bête ainsi nommée le même quadrupède que sous le Nouvel Empire? La question reste indécise en présence du nom de quadrupède qui figure dans une ancienne liste de fermes (tombeau de Semnefer, IVe dynastie), accompagné d'un déterminatif spécial, mais douteux[11]. Le déterminatif étant douteux, l'exemple ne saurait être probant : il prête à l'hypothèse.

1. Mariette, *Abydos*, t. III, p. 240.
2. Lieblein, *Dictionnaire de Noms propres*, n° 551.
3. Mariette, *Abydos*, t. III, p. 108.
4. Cf. Brugsch, *Papyrus Rhind*, p. 46 et n° 331.
5. *Denkmäler*, II, 15, 25, etc.
6. *Pyramide d'Ounas*, l. 457.
7. Cf. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire*, p. 798.
8. *Id.*, p. 782.
9. *Id.*, p. 873.
10. *Denkmäler*. III, 153 et 60, 219 *c*, et 187 *c* et *d*.
11. *Denkmäler*, II, 28.

Ainsi, on a déjà supposé que ce mot peut signifier l'hyène[1], en admettant une lecture fautive, , d'une forme contemporaine [2] du nom de l'hyène, métathèse évidente pour *hetem* ou *heteb*, , ; le signe se confondait parfois avec d'autres signes semblables, par exemple, avec [4], avec [5], avec [6], avec [7], avec [8], etc.

On a vu aussi dans *het'ert* une variante du nom de l'ichneumon[9], ce qui serait une métamorphose possible, mais un peu inattendue peut-être, de ce nom, dont les hiéroglyphes donnent la forme [10] et le copte la forme ⲙⲁⲑⲟⲩⲗ; les deux racines du nom du cheval et de l'ichneumon paraissent avoir suivi, quant à leurs consonnes initiales et finales, chacune une tendance différente, l'une allant de à ⲙ et de à ⲗ, l'autre allant de à ⲁ (cf. ϩⲁⲧⲣⲉ, *gemellus*, ⲁⲑⲣⲉⲩ, *gemelli*), et de à la chute de cette lettre (cf. ϩⲟⲟ, *equus*).

Enfin, on a cru reconnaître dans le signe dont il s'agit, un quadrupède voisin par exemple du chacal[11], lequel était confondu assez souvent par les Égyptiens avec le chien et

1. *Annuaire de la Faculté des Lettres de Lyon*, 2e année, fascicule I, p. 8 et 9.
2. *Denkmäler*, II, 22; cf. Lieblein, n° 249, etc.
3. Chabas, *Voyage d'un Égyptien*, p. 124-125, et *Papyrus magique Harris A*, l. 3, et *B*, l. 3.
4. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, 65, et IV, 292.
5. Lieblein, *Dictionnaire de noms propres*, n° 830.
6. Naville, *Todtenbuch*, II, 192.
7. *Id.*, 193.
8. *Id.*, 406.
9. Maspero, *Proceedings*, mars 1890, p. 242.
10. Champollion, *Notices*, II, p. 512; cf. *Denkmäler*, II, 140, et III, 224, *h*, etc.
11. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire*, p. 871, et *Dictionnaire géographique*, p. 549.

le loup, comme le montrent certains déterminatifs[1], ainsi que les noms de Cynopolis et de Lycopolis donnés aux villes du dieu-chacal.

Cette dernière opinion peut fort bien se soutenir : un animal semblable à celui qui détermine le mot se rencontre couplé et domestiqué, à la IVe dynastie, dans un des titres du grand veneur Amten, et l'idée d'unir, *het'er*, qui a laissé sa trace dans les noms propres [2] et [3], a pu aussi faire nommer parfois *het'er* quelque animal dressé pour la chasse, par exemple. Dans le titre d'Amten ..... et [4], « Chef du grand domaine ou temple mendésien Shetu », l'animal paraît appelé *Shet*, mais ce mot peut être aussi un surnom emprunté à quelque fait légendaire[5], le couple mystérieux.

On remarquera que le même couple, qui se voit trois fois au tombeau d'Amten, y est toujours figuré d'une manière différente; la première fois l'animal a le museau et les oreilles pointus, la seconde fois il a une tête ronde à oreilles pointues et porte un collier, la troisième fois il a le museau long et les oreilles tombantes. Est-ce un rat, une hyène, un chacal, un loup, un chien de chasse[6] ?

Ces trois variantes, dans un texte écrit en grands hiéro-

1. Cf. Naville, *Todtenbuch*, 87, ch. 24; Champollion, *Notices*, II, p. 99 et 100; Wilkinson, II, p. 90; *Recueil de Travaux*, IX, p. 83, et X, p. 146; Maspero, *Guide du Musée de Boulaq*, p. 404, etc.

2. Lieblein, *Dictionnaire de noms propres*, n° 176, Leide.

3. *Id.*, n° 539, stèle C, 39 du Louvre.

4. *Denkmäler*, II, 3 et 5.

5. Cf. *Zeitschrift*, 1884, p. 39, l. 21; Champollion, *Notices*, II, p. 543, et Hérodote, II, 122.

6. Cf. Erman, *Zeitschrift*, 1881, p. 42; *Denkmäler*, II, 96, et Wilkinson, *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, éd. Birch, I, pl. 2, *b*, et II, p. 99.

glyphes détaillés et soignés, doivent nous mettre en défiance relativement aux conclusions à tirer, pour le mot *het'ert*, d'un exemple unique représenté par un petit hiéroglyphe douteux et peut-être mal copié. Qui sait même si ce dernier déterminatif, en fin de compte et pour épuiser toutes les hypothèses, ne pourrait pas avoir été un cheval?

Il y a un rat qui ressemble à une hyène dans une dénomination de la VIe dynastie, le rat blanc[1]; dans les titres de Rekhmara, le chacal ressemble à un rat[2]; M. Chabas a pris pour l'hyène[3], au *Todtenbuch* de Lepsius[4], un animal qui est le le porc ou l'hippopotame d'après le *Todtenbuch* de M. Naville[5] (cf. le mot [illegible] de l'Ancien Empire[6], montrant par parenthèse que le porc exista de tous temps en Égypte); le veau [illegible] figuré sur une planche des *Denkmäler*[7] ressemble à un chien, à un cheval, à une panthère, etc., autant qu'à un veau; un *mahes* ou lion du *Mythe d'Horus* ressemble à un rat[8]; M. Le Page Renouf se demande si un animal des *Denkmäler* est un lion ou un rat[9]; le cheval représenté à Edfou, dans un titre d'Astarté[10], ressemble à un chacal, et inversement le chacal des Pyramides ressemble parfois à un cheval[11]; le crocodile de Sebak

1. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, 63.
2. Virey, *Le tombeau de Rekhmara*, passim.
3. *Voyage d'un Égyptien*, p. 125.
4. Pl. 41, ch. 110.
5. II, 258.
6. Maspero, *Trois années de fouilles*, p. 191, cf. *Recueil*, III, 123; *Denkmäler*, II, 5; Mariette, *Abydos*, III, p. 163-4; Lieblein, n°s 281, 334 et 476, etc.
7. II, 96.
8. V, l. 8.
9. *Proceedings*, juin 1886, p. 156.
10. Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus*, 13.
11. *Recueil de Travaux*, V, 67 et 192; cf. Champollion, *Notices*, pp. 835 et 888.

est un cheval sur un des monuments du Louvre[1] : etc. Les confusions de ce genre fourniraient une longue liste.

IV

Quel que soit l'animal représenté au tombeau de Semnefer, hyène, rat, chacal, chien, etc., rien ne montre encore, pour le moment, qu'il faille rapporter à un de ces animaux plutôt qu'au cheval le nom propre , d'autant que rien ne montre non plus que le cheval ait été inconnu sous l'Ancien Empire.

Le silence des vieux textes, si peu nombreux et si peu variés, ne prouve pas plus au sujet du cheval qu'au sujet du coq, par exemple, surtout si l'on réfléchit que le cheval a pu être souvent impur, au même titre que le fer chez certains peuples, comme l'indiquent un passage du *Todtenbuch*, l'absence de toute momie de cheval, et la rareté des emprunts faits à l'animal par la médecine pharaonique. On s'aperçoit bien que le cheval avait jadis moins d'importance dans l'armée qu'au Nouvel Empire, la cavalerie n'étant point mentionnée dans les titres des mastabas, mais elle l'était fort peu aussi dans les titres de la XVIIIe dynastie : conclure dès maintenant à l'absence complète de l'animal aux anciennes époques, ce serait se montrer aussi exclusif que l'ont été certains historiens grecs affirmant, ou que Sésostris enseigna l'usage du cheval[2] (parce qu'il avait une belle cavalerie)[3], ou qu'après Sésostris il n'y eut plus de chevaux ni de chars en Égypte[4] (parce que la cavalerie devint moins nombreuse ou moins prisée)[5].

1. Pierret, *Études égyptologiques*, 8e livraison. p. 49.
2. Dicéarque, *Fragmenta Historicorum grœcorum*, éd. Müller, II, p. 235.
3. Josèphe, *Contre Apion*, I, 15.
4. Hérodote, II, 108.
5. Cf. *Todtenbuch*, ch. 129, l. 67 ; Naville, *Todtenbuch*, II, 333, et Le Page Renouf, *Proceedings*, 1884, p. 41-2.

Les Égyptiens, eux, faisaient remonter la domestication du cheval jusqu'au règne mythologique d'Horus, d'après une tradition constante qui persistait aussi bien du temps des Grecs qu'à l'époque de Séti Ier[1]. Et en effet, qu'ils aient ou non adopté à la XVIIIe dynastie la même race chevaline que les Amazones, comme le veut M. Piétrement, il serait étonnant que leurs premiers ancêtres n'eussent pas rencontré dans les plaines du Delta un animal qui habitait à l'âge de pierre la Syrie, sans parler de l'Afrique septentrionale : qui était domestiqué dès le règne de Sargon Ier dans la Chaldée, pays dont les vieux rois, correspondants des Pharaons vers 1430, connurent l'Égypte de très bonne heure et peut-être de tout temps; qui se trouvait jadis et se trouve encore aujourd'hui en liberté sur les bords du Tigre et de l'Euphrate, si semblables à ceux du Nil : et qui enfin parait avoir existé de même à l'état sauvage ou à demi sauvage (ϩⲧⲟϩⲟⲟⲩⲧ, *equus sylvestris*), en Égypte ou près de l'Égypte sous le Nouvel Empire, dont les textes parlent tantôt de poulains poursuivis par des lions, tantôt de montagnes habitées par des chevaux[2].

§ IV[3]

Une question de Méthode

I

Le sens donné ici-même au nom et au mythe d'Osiris a été contesté, d'une façon d'ailleurs très courtoise, par M. l'abbé

1. Dicéarque, fragment 7; Plutarque, *De Iside et Osiride*, 19, et Champollion, *Notices*, II, p. 76.
2. Chabas, *Études sur l'Antiquité historique*, p. 542.
3. Publié dans les *Proceedings of the Soc. of Biblical Archæology*, 1891, t. XIII, p. 191-195.

de Cara, dans un récent numéro de la *Civiltà Cattolica :* « Questa interpretazione non ci ha convinti e ci sembra troppo » vaga e poco conforme alla psicologia degli antichissimi po- » poli. Oltraccio il carattere umano di Osiride e la tradizione » non vi appariscono punto. »

Le savant critique envisage surtout les antécédents et les débuts de la fable osirienne, mais son blâme ne saurait complètement atteindre une étude prenant le mythe « à da- » ter de la fixation du nom ». Il y a là une limite posée, et quand un auteur, loin d'empiéter sur le domaine d'autrui, prend soin de borner son sujet, ne serait-il pas juste de lui en tenir compte?

Une religion comme celle de l'Égypte, qui a duré de longs siècles, ne forme pas un tout si compact que les différentes parties ne puissent en être isolées. Et, à ce propos, quelques observations générales auront peut-être leur utilité.

Si l'on envisage les trois ou quatre grandes conceptions dont se compose à l'ordinaire un développement religieux depuis le fétichisme jusqu'au monothéisme, on verra aisément que leur ensemble obéit à un principe supérieur, mais que chacune d'elles a aussi sa loi propre, puisqu'elle a son existence particulière. On peut même dire qu'elle s'oppose plutôt qu'elle ne s'adapte aux autres ; elle les continue, mais en les contredisant et cela pour une raison bien simple, c'est qu'elle se confondrait avec elles si elle ne les contredisait pas. Dans cette espèce de *concordia discors*, il y a liaison et lutte, descendance et dissemblance.

Les périodes de transition restent quelquefois visibles, comme en Grèce, où certaines divinités présentent les traces d'une curieuse métamorphose, à l'époque de l'institution des mystères[1]. Mais à l'habitude, l'enfantement terminé, les incompatibilités éclatent. L'Hermès des hymnes homériques et des fouilles d'Olympie ne ressemble plus aux vieux Hermès

1. Cf. les *Euménides* d'Eschyle et les *Bacchantes* d'Euripide.

grecs; le symbolisme final d'Athéné, la raison, masque d'une façon presque complète les caractères archaïques de la déesse. L'Hathor égyptienne, devenue *anciennement*[1] la face ou la clarté solaire, puis la Beauté suprême, est bien loin, par son nom et par son rôle, de la crécelle et du bucrâne primitifs. Et Osiris, lorsque les prêtres voient en lui le souverain bien, n'est plus regardé par eux comme le dieu souterrain des enfers[2] : son nom même d'Unnefer change de sens avec son mythe, si bien que le Beau Lièvre devient l'Être Bon.

La substance religieuse prend donc différentes formes, généralement opposées les unes aux autres, le dieu niant le fétiche, les divinités morales niant les divinités naturalistes, et le monothéisme niant le polythéisme.

Dans ces conditions, si nous trouvons qu'en Égypte le dieu des morts, habitant l'Enfer ou entourant l'Enfer, est appelé d'un nom qui signifie *Sépulcre* ou *Sépulcral*, nous serons suffisamment fondés à voir, dans la *généralisation* ainsi formulée des tombes et des mânes, un progrès sur d'autres notions devenues par là-même inférieures, sinon contraires. De plus, ce nouveau stade du symbolisme demeurera tout aussi réel qu'un autre, pour n'être ni final ni initial, et rien certes n'empêchera d'y rattacher *ad libitum*, si on en a le désir ou la possibilité, des conceptions antérieures ou postérieures, soit les croyances sauvages qui admettent au reste des dieux infernaux, soit les théories évhéméristes faisant venir le premier égyptien de la Chaldée, soit les raffinements de la dernière époque qui développèrent peu à peu le type du dieu bon pour en tirer celui du dieu suprême.

Ni un nom ni un mythe n'ont besoin d'être barbares pour avoir un sens. Vouloir à ce sujet maintenir *sur la terre* (et chez les sauvages), comme le demande M. l'abbé de Cara,

1. *Proceedings*, June 1890, p. 449.
2. *De Iside et Osiride*, 78.

un dieu que les textes placent dans la lune ou des déesses dont la tête est tantôt surmontée, tantôt encadrée par le soleil, ce serait aller trop loin et s'absorber dans une opinion.

On pardonne assurément beaucoup à qui s'éprend de son sujet, perdit-il un peu de vue l'ensemble de l'évolution dont il étudie l'une des périodes : tout effort est respectable. En adaptant à l'Égypte spiritualiste les théories de Creuzer et de M. de Rougé, ou à l'Égypte animiste celles de Fustel de Coulanges et d'Herbert Spencer, MM. Brugsch et Maspero auraient abondé chacun dans son sens que le mal ne serait pas grand. L'optique intellectuelle a des effets qu'il faut admettre, à la condition bien entendu que le bénéficiaire de cette tolérance ne sera pas intolérant lui-même, et ne se croira pas d'une manière trop absolue seul possesseur de la vérité : celle-ci ne se dévoile pas si aisément, et l'expérience du siècle, sans parler de celle des siècles, est là pour nous apprendre ce que pèse une hypothèse, si ingénieuse qu'elle semble, ou si intronisée qu'elle soit.

II

Le sort de la théorie qui voyait tout dans le langage peut servir de leçon, aujourd'hui, à la théorie qui voit tout dans le sauvage. Ce dernier système, qui coule à pleins bords en ravageant quelque peu ses rives, mérite par sa valeur comme par son exagération qu'on lui donne à la fois sa place et sa limite. Nombre de savants, entre autres M. Barth, ont déjà protesté contre l'exhibition encombrante du sauvage, et il ne faudrait pas, en effet prendre les mots de fétichisme, d'animisme, de totémisme, etc., pour une formule mystique et cabalistique propre à briser tous les sceaux. Les superstitions primitives émiettent le sentiment du divin que les conceptions supérieures condensent, voilà tout : doit-on faire de cela un grand mystère ?

Que l'Égypte ait débuté par la barbarie, nul n'y contredit guère, ni Bossuet disant que « là tout était dieu excepté » Dieu lui-même », ni le président de Brosses faisant le « Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Re- » ligion actuelle de la Négritie », dans son livre *Du culte des dieux fétiches*[1], ni Creuzer constatant que l'ancienne croyance des Égyptiens peut se ramener au fétichisme avec le Nil pour plus grand fétiche[2], ni M. Pierret écrivant que « le fétichisme, si naturel aux populations africaines, ou tout » au moins un naturalisme grossier, fut vraisemblablement » le point de départ de la religion de la vallée du Nil[3] », ni M. Le Page-Renouf étudiant le culte primitif rendu au *genius* égyptien, etc.

Mais la barbarie n'empêche pas la civilisation parce qu'elle la précède, et les petits dieux n'excluent pas les grands parce qu'ils les préparent; s'ils coexistent même avec eux, grâce à un effet de survivance bien connu, ce ne sera jamais là un motif pour traiter d'irrévocablement barbare une religion qui a commencé par le fétichisme, comme bien d'autres, et qui a gardé la plupart de ses fétiches, comme bien d'autres. A ce compte, les idées grecques, romaines et même européennes seraient barbares presque au même titre que celles de l'Égypte, car de part et d'autre, les superstitions les plus grossières n'ont jamais manqué, avec une minorité pour les combattre et une majorité pour les admettre.

Les Pythagoriciens et les Platoniciens étaient, comme nos spirites, aussi animistes que les Égyptiens. Officiellement les Grecs et les Romains offraient des repas aux morts et aux dieux, vénéraient certains arbres, certains animaux, et certains objets, admettaient la personnalité des statues, croyaient

1. Cf. Pauw, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, section VII, « de la religion des Égyptiens ».
2. *Religions de l'Antiquité*, trad. Guigniaut, t. I, l. III, ch. I et II.
3. *Petit manuel de Mythologie*, p. 100 et 101.

au pouvoir des formules, des phylactères, des augures, des sacrifices, etc. L'homme qui représente le mieux la race grecque, Périclès, mourut avec une amulette au cou[1] et le plus éclairé peut-être des Romains, Cicéron, obéissant à une aberration séculaire[2] qui rappelle le *dharma* de l'Inde, voulait sur la fin de sa vie se tuer au foyer d'Octave, afin d'attacher à la personne du jeune despote une furie vengeresse[3]. Marc-Aurèle, le sage par excellence, croyait aux songes.

Les sacrifices humains, que l'on considère comme une des marques les plus caractéristiques de la sauvagerie, n'ont point ensanglanté que l'Égypte. Sans parler de certains rites d'anthropologie pratiqués en dehors du culte officiel, les Romains enterraient vifs des Gaulois et des Grecs dans les grandes calamités[4] et Thémistocle lui-même sacrifia des Perses à Salamine. Auguste, qui fit mettre la tête de Brutus aux pieds de la statue de César, et qui arracha les yeux à un préteur de ses propres mains, avait choisi, paraît-il, trois cents de ses ennemis pour les égorger sur un autel consacré à César[5].

Ces coutumes barbares ne cessèrent en Chypre que sous Adrien, tandis qu'à Rome elle passaient pour exister encore au temps où écrivait Lactance[6]. Les païens ont cru que les chrétiens sacrifiaient des enfants pour les manger[7], et cette accusation, dont on a poursuivi pendant tout le moyen âge et au delà les sorciers et les Juifs, reparaît de temps en temps contre ces derniers, preuve, non que le fait est vrai,

1. Plutarque, *Périclès*, 58.
2. Cf. Tacite, *Annales*, III, 58, xi, 5, etc.
3. Plutarque, *Cicéron*, 63.
4. Tite Live, XXII, 57.
5. Suétone, *Auguste*, 13, 27 et 15.
6. Lactance, *Institutions divines*, I, 21.
7. Tertullien, *Apologétique*, 7.

mais que l'image de l'anthropophagie n'a jamais cessé de hanter les esprits.

D'autres superstitions plus innocentes et aussi illogiques persistent aujourd'hui dans toute l'Europe, sur le nombre treize, le côté gauche, le vendredi, les étoiles filantes, les comètes, le chien qui hurle à la mort, l'éternuement, le sel renversé, les feux de la Saint Jean, le grillon du foyer, l'oracle des marguerites, les monnaies percées, les porte-bonheur, la corde de pendu, les fleurs pour les morts, les tables tournantes, les esprits frappeurs, les rêves, les lignes de la main, la divination par les cartes, le mauvais œil, etc. Qui pourrait tout dire?

La vérité est qu'il y a partout, chez les Papous comme chez les Indous, et du fétichisme et autre chose. S'il y a autre chose, c'est-à-dire si le développement religieux a ses phases, qu'il soit au moins licite d'étudier chacune d'elles en soi, quand on ne peut pas ou quand on ne veut pas les embrasser toutes. C'est peut-être encore le meilleur procédé qu'il y ait pour préparer, sans généralisation prématurée, la théorie d'ensemble qui conciliera et résumera toutes les hypothèses.

§ V[1]

La Menat et le nom de l'eunuque.

I

Quelques textes du temple de Dendérah permettent de reconnaître, avec une grande probabilité, le principal nom égyptien de l'eunuque, qui n'a pas encore été retrouvé mal-

1. Extrait des *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1891, p. 333-349.

gré quelques tentatives en ce sens[1], et que le copte remplace par un terme différent de celui qu'emploient les hiéroglyphes.

Ces textes concernent l'objet appelé *Menat,* qui est fort ancien. Une statue du jeune dieu Ahi, offerte par le roi Pépi Ier et représentée à Dendérah, tient la menat et le sistre[2]. Au papyrus de la XIIe dynastie qui contient l'histoire de Sineh, les enfants royaux portent aussi le sistre et la menat[3]. Une menat qui daterait de l'époque saïte, d'après M. Wiedemann, est au nom d'un roi du Moyen Empire[4]. Sous la Ire dynastie du Nouvel Empire, on voit le haut fonctionnaire Rekhmara offrir des sistres et des menat aux invitées d'une fête[5], Thotmès Ier donner à l'Osiris d'Abydos des sistres et des menat, , Thotmès III donner à Amon des tables, des colliers et des menat, , *faits de l'or affiné rapporté par le roi des pays du Sud, sur leurs tributs annuels*[7], etc.

La Menat, qui se composait d'une sorte de bulle ou de disque, d'un manche adapté à la bulle et d'un cordon adapté au manche[8] parfois aussi de deux bulles et de deux manches[9], avait des usages assez différents : elle était tenue à la main ou portée au cou. Mais, dans les deux cas, elle avait la propriété d'amener la joie et de produire le salut. A Philæ, le jeune Ahi agissant comme prêtre assistant (ou *camillus*),

1. Cf. Dümichen, *Geschichte Aegyptens,* p. 182.
2. *Dendérah,* II, 67, b, et III, 39.
3. *Denkmäler,* VI, 107, l. 268.
4. *Proceedings,* mai 1887, p. 181.
5. Virey, *Le tombeau de Rekhmara,* 40.
6. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques,* I, 20, l. 8 ; cf. Mariette, *Abydos,* II, 1, et III, p. 376.
7. Champollion, *Notices,* II, p. 165-166.
8. Cf. Perrot et Chipiez, *L'Art égyptien,* p. 821.
9. Lepsius, *Aelteste Texte,* 42, et Stèle C 15 du Louvre.

adresse la parole à Hathor : *Je prends le sistre pour apaiser ton cœur, je saisis la menat et j'éloigne de toi le chagrin*»[1]. A Dendérah, un Ptolémée dit à la même déesse : « *Je t'offre cette menat d'or et de perles, ... je te la donne, qu'elle soit placée à ton cou; réjouis-toi de la voir, que s'éclaire ta face, que se dilate le cœur de ta Majesté; ô bonheur! plus de trouble en toi*[2]. »

Comme objet de main, la menat était tenue dans les fêtes publiques aussi bien que dans les réjouissances privées, avec le sistre, le tambourin, etc. *Les Hathoriennes prennent leurs tambours, et les Dames tiennent leurs menat,* , lit-on à Dendérah dans la description d'une cérémonie, où ces corporations de prêtresses et de matrones, qui existaient aussi à Memphis et à Héliopolis[4], rappellent les réunions des dames romaines[5]. Mais c'est surtout avec le sistre qu'on portait la menat; les deux objets étaient presque inséparables, si bien que, dans la capitale même du 7e nome de la Haute Égypte, *la Ville des sistres* par excellence, l'un était aussi en honneur que l'autre : *il t'amène Ha-sekhem-u-t avec la menat et le sistre,* .

Le sistre se tenait dans la main droite et la menat dans la main gauche[7]. Portés ainsi, on agitait la menat avec le sistre, et il semble qu'on l'employait alors comme une sorte de fouet, ce qui rappelle les courroies rompues dans les temples pour chasser les démons, suivant Eusèbe[8]. Il y a des

1. *Denkmäler*, IV, 62, b.
2. *Dendérah*, II, 79, b.
3. *Id.*, III, 15.
4. Cf. dans les *Transactions*, vol. VII, part I, le mémoire de Naville, *Le Décret de Ptah Tatunen*, l. 5 et p. 130.
5. Cf. Tite Live, X, 23, XXVII, 37, etc.
6. H. Brugsch, *Géographie*, I, 20.
7. J. de Rougé, *Edfou*, I, 33, et Mariette, *Dendérah*, III, 32, c et d.
8. *Préparation évangélique*, IV, 23.

menat à cordons dénoués[1] dont la forme est bien celle du fouet, qui d'ailleurs se porte souvent au cou, encore aujourd'hui.

II

Comme collier, la menat se plaçait de telle sorte que le disque pendait dans le dos : elle recevait souvent un bourrelet protecteur pour le cou, et souvent aussi, ce qui l'a fait prendre pour un contre-poids de collier, elle supportait par devant un pectoral[2].

Dans ce rôle, la menat était en rapport intime avec son nom, qui appartient à la même racine que ceux de la nourrice, , et de la mamelle, , impliquant par là des idées de production, de nutrition et de protection, qu'exprime la présence de l'objet au cou des vaches divines ou des vautours divins[3], et des déesses-mères. Celles-ci le tendent souvent aux rois comme un talisman destiné à produire une sorte d'effet magique. L'effet ou l'objet magique s'appelait en égyptien *sa*, et de là vint probablement la valeur *s* donnée à la menat dans pour Osiris[4], au sistre dans pour , et même au Tat dans pour , en écriture secrète[6]. A Médinet-Abou, Hathor tend à Ramsès III son collier menat et un sistre d'où pendent les signes , en disant : « *Je te présente la menat et le sistre; jeunesse à ton nez en vie et bonheur*[7] ! »

1. J. de Rougé, *Edfou*, I, 33, et II, 163; Brugsch, *Supplément au Dictionnaire*, p. 850; *Denkmäler*, IV, 79, a; J. de Rougé, *Inscriptions* I, 20, l. 8; cf. Naville, *Mythe d'Horus*, 13.
2. Mariette, *Boulaq*, 3e édition, p. 144.
3. Cf. Naville, *Todtenbuch*, I, 29; Mariette, *Dendérah*, III, 78; etc.
4. Pierret, *Études égyptologiques*, VIII, p. 130.
5. *Id.*, VIII, p. 96.
6. *Id.*, VIII, p. 46, stèle C 65 du Louvre.
7. Champollion, *Notices*, I, p. 362.

A Spéos Artémidos, la lionne Pakht en Hathor présente au roi la menat : « *Je te donne*, lui dit-elle, *la menat qui fait ta protection* (sa) », . Il reste de l'époque saïte un assez grand nombre de menat et de sistres en terre émaillée, ayant servi d'amulettes[2] funéraires. L'épervier momifié de Sokaris portait parfois la menat sur le dos. Le jeune dieu Nefer-tmu avait souvent deux menat dans son emblème. Isis enceinte, suivant le dire un peu succinct de Plutarque[3], suspendit à son cou l'amulette , qui semble bien dériver de la plume mise sur la tête des femmes enceintes, et de la forme appartenant à la menat, etc.

Le nom des vaches nourricières s'écrit quelquefois par la menat[4], et on ne s'étonnera pas si l'objet, porté surtout comme fouet par les prêtres et prêtresses nommés Ahi, était particulièrement consacré, comme collier, à la déesse vache et mère par excellence, Hathor. Cette déesse, mère du jeune dieu Ahi, était la dame du sistre et de la menat[5]; elle allait même jusqu'à les personnifier, comme le montre notamment une stèle de Turin[6], et on la surnommait [7], ou [8], à peu près comme une de ses prêtresses dite et [9].

A Dendérah, où il y a une chambre du sistre à droite et une chambre de la menat à gauche, correspondant la pre-

1. Champollion, *Notices*, II, p. 331.
2. Pierret, *Catalogue de la salle historique*, p. 161-164.
3. *De Iside et Osiride*, 68.
4. Champollion, *Notices*, I, p. 196, 627 et 686 ; J. de Rougé, *Edfou*, I, 24.
5. *Dendérah*, III, 19, o, etc.
6. Maspero, *Recueil*, IV, p. 144, stèle 125 du Musée de Turin.
7. *Dendérah*, II, 79, b, III, 53, et IV, 24, a.
8. *Id.*, II, 80.
9. *Id.*, IV, 78, n.

mière au côté sud et la seconde au côté nord du temple hathorien[1], il existe naturellement, dans les chambres de la menat et dans les cryptes, différentes représentations de l'objet : l'une d'elles commence par un buste d'Hathor[2] tenant un enfant[3], une autre réunit en pectoral quatre sistres, dont deux dans une barque[4]. Du reste, l'offrande de la menat se voit un peu partout dans le temple, et c'est cette offrande qui nous révèle le nom de l'eunuque, grâce au rapport établi par les Égyptiens entre la vitalité et la menat,

Dans la crypte n° 8, le don d'une menat est annoncé ainsi : « *Je donne la menat à la Solaire, à la dame de la menat, mettant en joie le cœur de la maîtresse de Dendérah. J'élève les* [ ] *de celui dont l'acte est maudit,* [ ] *, et je réjouis le cœur de la maîtresse des deux pays. Je porte les* [ ] *du Mauvais,* [ ] *, en face de ta figure : réjouis ton cœur à leur vue*[5]. »

Le mot *sam-ti* est rendu par *testicules* dans le *Supplément du Dictionnaire* de M. Brugsch[6] ; quant au mot *bek-ti,* il reproduit le nom des mamelles, *keb,* et aussi *bek,* par exemple dans l'expression [ ] ou [ ] , *ouvrir les mamelles des femmes,* ou *des jeunes femmes.* La racine d'où il dérive, *keb,* a quelquefois pour déterminatifs ○[8] et ◯[9], ce qui implique une idée de bouton ou de rondeur ; dans certains cas, par allusion à l'emblème de Nefer-tmu,

1. *Dendérah*, I, 6, a.
2. Champollion, *Notices*, I, p. 169, et II, p. 109 ; Wilkinson, *Manners and Customs*, édition Birch, III, p. 21 ; etc.
3. *Dendérah*, II, 80 ; III, 43, q.
4. *Id.*, III, 43, p.
5. *Dendérah*, III, 72, c.
6. Brugsch, *D. Hiér. S.*, p. 1054.
7. J. de Rougé, *Edfou*, I, 33.
8. Lieblein, *Dictionnaire de Noms propres hiéroglyphiques*, n° 237.
9. *Tombeau de Ramsès IX*, 3e Corridor, paroi droite.

la forme de la menat semble donnée aux boutons du lotus[1], plante dont une partie se nommait *keb*, *le beau lotus d'or avec ses keb de lapis*, . Sur le bouton terminal de l'instrument, on figurait d'habitude une fleur.

Dans une autre offrande la menat est dite (crypte n° 2), et , *du Mauvais-nom*, ; le déterminatif représente sans équivoque possible le membre lui-même. est pour . *Mati* est écrit dans la chambre de la menat[5] , *les parties de la victime*), et, dans la crypte n° 1, ; « *Je viens à toi*, dit le roi dans cette dernière scène, *dame du temple, Nut, Urthakau, puissance et salut*, , *j'apporte les parties à ton génie. Je t'offre la menat fondue en or et les parties du Malfaiteur* », .

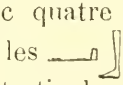
III

La menat, d'après ces textes, remet en mémoire la serrure talismanique que porte l'enfant chinois[7], et surtout la bulle de la matrone ou de l'enfant romains, dans laquelle Plutarque[8] voyait un emblème de la lune, et Macrobe[9] une figure

1. *Dendérah*, II, 87.
2. *Id.*, III, 20, s.
3. *Id.*, III, 20, q.
4. Brugsch, *Dictionnaire*, p. 121.
5. *Dendérah*, II, 79, a.
6. *Id.*, III, 10.
7. J.-F. Davis, *La Chine*, traduction d'A. Pichard, t. II, p. 91.
8. *Questions romaines*, 10.
9. *Saturnales*, I, 6.

du cœur[1], mais qui était en tous cas le récipient d'un amulette quelconque. Les Romains ajoutaient de même des phylactères aux bracelets : ainsi la première dent d'un enfant, en bracelet, préservait des maux de matrice[2], et Néron enfant avait dans un bracelet de la peau de serpent[3].

La nature des objets rappelés par la menat, ou contenus dans la menat, ou peut-être à l'origine composant la menat, nous est révélée à Dendérah, et l'un d'eux a pour analogue un singulier phylactère africain. Les lettres des missionnaires rapportent que la fille convertie du roi Mtésa, dans l'Ouganda, « mit en pièces et jeta dans un trou une amulette » immonde et honteuse que les princes et princesses reçoi- » vent à leur naissance, et qu'ils doivent conserver avec » respect durant toute leur vie. A leur mort elle est l'objet » d'un culte ridicule : on croit que l'âme du défunt y réside, » et il n'est pas rare qu'on lui accorde des sacrifices hu- » mains[4]. »

On comprend que l'un des organes de la génération ait passé pour favoriser la croissance ou la vitalité. C'est en vertu de cette idée, et pour acquérir la virilité de l'ennemi, que les Égyptiens après une victoire coupaient les phallus de leurs adversaires morts, coutume qui a existé chez d'autres peuples, par exemple à la Nouvelle-Calédonie, où les parties viriles du vaincu appartenaient au vainqueur[5]. De même encore dans les rites de l'Ap-ro, on frottait la bouche et les yeux de la statue, pour les *ouvrir*, avec quatre parties ovales prises au corps du taureau sacrifié, les  , c'est-à-dire, sans doute, les rognons et les testicules.

1. Cf. *Dendérah*, III, 42, o.
2. Pline, *Histoire naturelle*, XXVIII, 4.
3. Suétone, *Néron*, 6.
4. *Le Correspondant*, 10 septembre 1890, Félix Klein, *Un Royaume de chrétiens nègres dans l'Afrique équatoriale*, p. 890.
5. Labillardière, *Relation du voyage à la recherche de La Pérouse*.

Une influence non moins propice paraissait résider dans la mamelle, ce qui a donné lieu à nombre de pratiques ou de croyances chez différents peuples. Un voyageur italien du XIIIe siècle, Jean du Plan de Carpin, dit que, chez les Tartares, il y a de chaque côté de la porte deux idoles de feutre, et, sorte d'ébauche barbare d'une autre Diane d'Éphèse, « je ne sais quoi de même étoffe en forme de mamelles : » ils croient que c'est ce qui garde leurs troupeaux et qui » leur donne du lait et des petits[1] ». A Rome, où l'on adorait la déesse de l'allaitement, Rumilia ou Rumina[2], et où les noms de Romulus et de Rémus seraient venus de Ruma, selon Plutarque[3], il y avait une chapelle de la Mère Mamelle, *Ædicula Matris Rumæ*[4] ; de plus, et par suite peut-être de quelque superstition analogue, les salles à manger dites Mammées, du nom de la mère d'Alexandre Sévère, Mammæa, devinrent pour le vulgaire les salles de la Mamelle, *ad Mammam*[5]. On se figurera assez bien la menat (placée sur le dos parce que l'influence protectrice s'exerçait souvent par là)[6], d'après l'amulette romain contre les fausses couches comprenant, dans une peau de gazelle portée au cou, la chair blanche de la poitrine de l'hyène, animal cru hermaphrodite, sept poils, et les parties génitales du cerf[7].

Pour les Égyptiens, la menat était donc, d'après son rôle et son nom, une sorte de talisman de la nutrition comme de la force, et son pouvoir était produit ou redoublé par celui qu'on prenait aux mamelles et aux testicules des victimes : l'influence mâle et femelle se trouvait réunie là, comme dans *la couvade*.

1. Cf. *Voyage de Guillaume de Rubruquis à la Tartarie et à la Chine*, ch. III.
2. Plutarque, *Romulus*, 3.
3. Plutarque, *Romulus*, 5.
4 Sextus Rufus, *De Regionibus urbis*.
5. Lampride, *Alexandre Sévère*, 25.
6. Cf. Pierret, *Études égyptologiques*, VIII, p. 127.
7. Pline, XXVIII, 27.

Le fait de porter l'objet au cou n'a rien que de naturel. Le collier, qui est adhérent et circulaire et qui sert facilement de support, a toujours semblé un des meilleurs agents possibles pour transmettre une action magique, comme l'ont bien remarqué les anciens[1]. D'après Valerius Flaccus[2], Médée dut sa passion pour Jason au collier de Vénus :

Quaque dedit teneros aurum furiale per artus,
Deficit.

Les Grecs disaient, après la guerre sacrée et le pillage du temple de Delphes, que la femme d'un chef Phocidien se prostitua parce qu'elle avait pris le collier d'Hélène, et qu'une autre fut brûlée parce qu'elle avait porté le collier d'Eriphile[3]. Lorsque Séréna fut *étranglée*, pendant le siège de Rome par Alaric, on crut que la mère des dieux la punissait par là de lui avoir jadis pris son collier[4]. De nos jours, le général Daumas a observé en Algérie une croyance analogue, mais dans un sens favorable. Un marabout, faisant la paix entre deux tribus, « prit un chapelet qui lui vient » de son père, le passa au cou de chacun des assistants, et » appela sur eux, sur leurs biens et sur leurs familles, les » bénédictions de Dieu par des prières appelées *fatha*. Il » termina par cette bénédiction : « Que Dieu vous fasse » téter à tous le téton de sa miséricorde[5] ».

IV

Ainsi la menat contenait sous une double forme, mâle et femelle, la puissance vitale de Typhon émasculé, c'est-à-dire de quelque animal sacrifié, comme le taureau. Le texte

1. Cf. Pline, XXXII, 2, XXXVIII, 3 ; etc.
2. *Argonautiques*, l. VI.
3. Diodore, XVI, 61.
4. Zozime, *Histoire romaine*, l. V.
5. *Mœurs et coutumes de l'Algérie, le Sahara*, p. 358-359.

de la crypte n° 2 nous apprend en outre comment se pratiquait l'émasculation et comment se nommait le patient : « *Je t'offre,* dit le roi à Hathor, *la menat, je porte à ton Génie les testicules du Mauvais-nom, ces parties que j'ai coupées de ma main,* , *pour satisfaire le cœur du souverain de la couronne blanche* (Osiris[1]) ; *réjouissez-vous, habitants de Dendérah, la ville est rendue forte en son lieu* ». On lit ensuite derrière le roi : *Vive le dieu bon, engendré par Tanen, substance parfaite du dieu Terre,* , *aux bras vaillants pour faire sa garde, celui qui coupe le hem-t en vainqueur,* , *et place sa Majesté* (la déesse) *à son propre cou à elle*[2].

L'opération s'appelait donc *hems*, et l'opéré *hem-t* ou plutôt *hem-ti*[3]. Nos langues, qui n'ont pas les participes futurs du grec et du latin, ne rendent pas bien la nuance de ce dernier mot, car il n'est pas exact de dire, castrer un castrat : en réalité, *hem-ti* signifie *celui de la castration* plutôt que le castrat, de même que *hesek-i,* appliqué à un supplicié, signifie *celui du supplice*[4].

M. Brugsch cite dans son *Dictionnaire* quelques phrases où les deux expressions sont réunies, comme ici : (forme remarquable si n'est pas là pour *s*[5]) , *castrer le castrat lors de la victoire divine*[6], . *il castre le castrat,*

1. Cf. Champollion, *Notices,* II, p. 499, et I. 183 ; *Dendérah*, III, 12, e ; etc.
2. *Dendérah*, III, 20, q.
3. Cf. Brugsch, *Dictionnaire*, p. 957 et 961, et *Supplément*, p. 819-820 ; Mariette, *Dendérah*, III, 14 a et 28.
4. Champollion, *Notices*, II, p. 510.
5. Cf. *Dendérah*, III, 28, h'.
6. *Dictionnaire*, p. 957.

et aussi , « *Castrons ce castrat avec nos lances.* »

Il s'agit dans le dernier cas d'une bataille, comme au texte des Pyramides mentionnant *les castrés des flèches* royales, ou [2]. L'effet des dards, tel qu'il est annoncé là, n'a rien d'extraordinaire. La flèche désignée par le mot sanscrit *çalpa* avait le même rôle mythique que la harpé qui émascula Ouranos[3], et, pour citer un exemple plus récent, plus réel aussi, on lit, dans les *Historiettes* de Tallemant des Réaux[4], qu'un personnage de la cour était impuissant par suite « d'un coup de pique en » une de ses parties nobles d'en bas ». L'instinct qui pousse à frapper là son ennemi est d'ailleurs assez habituel : quand Caligula fut tué, quelques-uns des assassins lui enfoncèrent, dit Suétone, le fer dans les parties viriles[5].

Le mot *hem* ou *hems* est presque toujours en rapport avec le mot *hem-ti*, comme il est naturel. On le trouve cependant seul, mais avec *le déterminatif du phallus*, à une époque très ancienne, dans une phrase des Pyramides royales où il s'agit de la reconstitution du corps osirien qui avait, comme on le sait, été émasculé par Typhon. *Ta sœur Isis vient à toi, réjouie de ton amour,* , *elle te rend le bout de ton membre coupé, montre-toi en la fécondant; qu'elle soit pourvue* (sapt) *en Sothis, et qu'Horus Sapt naisse de toi*[6]. On trouve aussi , *énerver les rebelles*[7],

1. *Supplément au Dictionnaire*, p. 820 ; cf. Naville, *Mythe d'Horus*, I.
2. *Pyramide de Teti*, l. 320, et *Pyramide d'Unas*, l. 503.
3. Pictet, *Les Origines indo-européennes*, 2e édition, t. II, p. 138.
4. Édition Monmerqué, t. X, p. 204.
5. Suétone, *Caligula*, 58.
6. *Pyramide de Teti*, l. 276-277, et *Pyramide de Pepi I*, l. 30-31.
7. *Dendérah*, III, 14, b.

et , *le Saurien est castré*[1], ou par contre, , *couper l'eunuque*[2], mais ce sont là en quelque sorte des exceptions, et d'ailleurs on voit bien que, dans les deux derniers cas, les scribes rapprochaient avec intention *hem-ti* ou *hems* de *hent*, à cause de la ressemblance des groupes.

D'autre part, *hem-ti* est employé souvent, par assonance aussi, avec *hem*, signifiant *détourner :* Khem-lion *détournait l'eunuque du temple* d'Edfou, [3].

Le terme d'eunuque, dont les déterminatifs sont assez variés, phallus, âne, ennemi et [4], s'appliquait aux adversaires humains ou bestiaux des divinités, crocodile[5], tortue[6], hippopotame[7], âne[8], etc., comme on vient de le voir.

La même épithète flétrissait les ennemis des rois. On lit, sur la stèle de Piankhi, l'expression suivante d'un sentiment que d'autres peuples orientaux[9], par exemple les Assyriens et les Perses[10], ne partageaient pas, au moins lorsqu'ils confiaient la direction des affaires aux eunuques, gens sans famille, et par conséquent maniables : , *pas de durée à une armée dont le chef est un eunuque*[11]. Le *Poème de Pentaur* a dans

1. *Dendérah*, III, 50, i.
2. *Id.*, III, 28, h'.
3. J. de Rougé, *Edfou*, II, 155; cf. Champollion, *Notices*, I. p. 191; *Dendérah*, III, 14, a, etc.
4. *Dendérah*, IV, 79.
5. *Id.*, III, 50. i.
6. *Id.*, 73, a.
7. Naville, *Mythe d'Horus*, 3, l. 6; 4, l. 2; 5, l. 4, etc.; *Dendérah*, III, 73, b; etc.
8. *Dendérah*, passim.
9. Cf. Tacite, *Annales*, VI, 31.
10. Cf. Hérodote, VIII, 105.
11. Stèle de Piankhi, l. 5.

ce sens la forme sans suffixe [1] ; une stèle d'Usertesen II a la même forme[2], et les instructions d'Amenemha Ier, le même probablement qui fut assassiné par ses eunuques, d'après Manéthon[3], ont la forme ou . Enfin, *hem* était déjà une injure qui s'échangeait entre particuliers sous l'Ancien Empire, , *ce sont des eunuques*[5].

V

On voit que le mot et la chose remontent très haut, et persistèrent fort longtemps. Nombre de faits et de documents confirment cette conclusion, sans parler du cas assez énigmatique de Khunaten. Sous l'Ancien Empire, la castration du taureau est désignée par l'expression *seben,* plus tard *sab*[6] qui en copte n'a plus trait qu'à la circoncision, sorte de castration atténuée ou plutôt simulée ; l'animal de sacrifice, qui est ou sera châtré, s'appelle , . *L'œil d'Horus est tombé, les testicules du taureau sont enlevés : tombe, châtré !* dit un texte des Pyramides royales[8], faisant par là une allusion évidente, qu'on retrouve aussi dans l'Ap-ro, à la lutte dans laquelle Typhon arracha l'œil d'Horus, et Horus les testicules de Set[9]. Ainsi,

1. *Papyrus Sallier III*, 5 ; cf. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, III, 222.
2. *Denkmäler*, II, 136, h, l. 10.
3. *Fragmenta historicorum Græcorum*, édition Didot, II, p. 560.
4. *Papyrus Sallier II*, p. II, l. 2, et *Papyrus Millingen*, p. 2.
5. Brugsch, *Die Aegyptische Græberwelt*, pl. V, n° 165, cité par Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, fascicule I, p. 82.
6. Cf. Brugsch, *Journal égyptologique*, I, 28.
7. *Pyramide de Teti*, l. 343, et *Pyramide de Pepi I*, l. 222.
8. *Pyramide d'Unas*, l. 532 et 614.
9. *Todtenbuch*, ch. XVII, l. 26, et *Aelteste Texte*, 2, l. 18, etc.

suivant la légende, Typhon avait été émasculé par Horus, dont la statue, à Coptos, tenait en main le trophée de sa victoire[1], ces αἰδοῖα de Typhon, , qui, à en croire les listes ptolémaïques d'Edfou, étaient conservés dans le dix-neuvième nome de la Haute Égypte[2].

Les textes qui mentionnent ce châtiment du mauvais dieu ne peuvent manquer de faire quelque allusion à la lascivité du monstre. Aussi lit-on dans la vieille conjuration contre le serpent et le taureau de Typhon : *Tombe, châtré! Sur ta face!* etc. *Tu as forniqué à la divine porte de pierre, certes*[3]*!* Cette profanation du pylône divin est analogue au méfait de l'hippopotame de Paprémis, qui fit violence à sa mère dans le temple même de la déesse[4].

D'autres légendes révèlent d'autres mutilations. D'après le chapitre XVII du *Todtenbuch*, dont les plus anciennes éditions connues remontent à la XIIe dynastie, Ra *voulut se mutiler lui-même,* , et, d'après le *Conte des Deux Frères*, Batau, sorte d'Atys ou de Galle, se coupa le phallus, ; il le jeta dans l'eau, où un poisson le dévora, comme celui d'Osiris[6].

On trouve de plus, au tombeau de Ramsès VI, le groupe [7], dans un passage où il s'agit des damnés [8], et où l'on s'attendrait à lire le mot habituel , le lieu de la destruction, qui s'écrit d'ailleurs de plu-

1. Plutarque, *De Iside et Osiride,* 55 ; cf. J. de Rougé, *Edfou*, II, 137.
2. J. de Rougé, *Edfou*, II, 142.
3. *Pyramide d'Unas*, l. 323-326.
4. Hérodote, II, 63, 64 et 71, et Plutarque, *De Iside et Osiride*, 32.
5. *Todtenbuch*, ch. XVII, l. 33 ; cf. *Aelteste Texte,* l. 16.
6. *Papyrus d'Orbiney*, p. 7, l. 9 ; cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 18.
7. Cf. *Tombeau de Ramsès VII*, salle, paroi gauche.
8. Champollion, *Notices*, II, p. 569.

sieurs manières, par exemple [1]. Les deux ovales ○○, peints en jaune, ne sont pas les prunelles, [2], représentées rondes et noires, et ne peuvent être que des œufs ou les testicules, appelés parfois les œufs[3] : au tombeau de Ramsès VI, les morceaux de chair reçoivent la couleur jaune comme la couleur rouge[4]. Si l'on considérait ○○ comme étant en rapport direct avec la castration (le dieu de la castration, cf. la localité dite Seben)[5], on aurait une lecture *hemtit* pour *hetmit*, métathèse qui existe sous une forme analogue dans les variantes du nom de l'hyène, *hemt* pour *hetm*, [6], [7], d'où vient peut-être la croyance, adoptée par les Grecs, que l'hyène était mâle et femelle[8] — *hem-t*.

Si l'on cherche maintenant pourquoi l'eunuque a reçu le nom de *hem-ti*, on s'en rendra facilement compte.

Au *Roman des Deux Frères*, Batau devient une femme, *hem-t*, après sa mutilation, [9], dit-il[9]. Cette expression révèle bien le sens du nom de l'eunuque, car on ne saurait guère envisager *hem* ou *hem-s* (sans doute pour *s-hem*), et *hem-ti*, que comme deux dérivés de la racine *hem* qui désigne la femme ; l'un signifie *efféminer*, et l'autre *efféminé*, en copte ⲁⲧⲣⲱⲙⲉ. C'est pour cela que le nom du taureau châtré recevait comme déterminatif l'hiéroglyphe de la femme, et que le *hem-ti* était distingué de l'homme, comme on le verra.

1. Champollion, *Notices*, II, p. 515.
2. *Dendérah*, III, 28, c.
3. Birch, *Zeitschrift*, 1868, p. 10.
4. Champollion, *Notices*, II. 529 et 589.
5. *Pyramide d'Unas*, l. 330.
6. *Denkmäler*, II, 22.
7. Lieblein, *Dictionnaire de Noms propres*, n° 249, stèle du Louvre.
8. Horapollon, II, 69, édition Leemans, et p. 360.
9. *Papyrus d'Orbiney*, p. 7, l. 9, et p. 10, l. 2.

Les Égyptiens ainsi que bien d'autres peuples, surtout les Perses[1], comparaient aux femmes les hommes mous ou lâches[2]. Les habitants d'une ville ennemie devinrent *comme des femmes* à l'approche du roi, suivant une inscription d'Aménophis II, [3]. Piankhi dit de ses adversaires qu'ils avaient devant lui *des jambes comme des jambes de femme,* [4]. La crainte du Pharaon *rendait les hommes comme des femmes,* [5], etc.

D'après les Grecs, Sésostris aurait fait graver les parties naturelles de la femme sur ses stèles, dans les pays peu belliqueux[6], allusion au nom et à l'hiéroglyphe de la femme ou de l'eunuque.

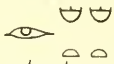
En dehors de l'Égypte, un curieux exemple de l'assimilation des eunuques aux femmes, fréquente dans Aristote[7], est fourni par Lucien, faisant dire à l'un de ses personnages qu'il serait injuste d'exclure un eunuque de la philosophie, puisqu'elle admet les femmes[8]. Catulle[9] aussi appelle Atys mutilé une femme nouvelle, *nova mulier*, et *deum ministra, Cybeles famula, Mœnas.*

Hippocrate rapporte que les eunuques des Scythes s'habillaient en femmes.

1. Hérodote, IX, 20 et 107 ; cf. Plutarque, *Artaxerxès*, 5.
2. Cf. Homère, *Iliade,* XXII, 125; Plutarque, *Timoléon*, 37 ; Tite Live, VII, 13, et IX, 19 ; etc.
3. Champollion, *Notices*, II, p. 186; cf. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, III, 176.
4. *Stèle de Piankhi*, l. 149-150.
5. J. de Rougé, *Edfou*, I, 6.
6. Hérodote, II, 102, et Diodore, I, 55.
7. Aristote, *De Animalium gènèratione*, IV, 1, et V, 4, et *Problematum sect.*, X, 36.
8. Lucien, *L'Eunuque*, 7.
9. *De Berecynthia et Aty.*

VI

Jusqu'à présent le mot *hem-ti* a été traduit surtout par *poltron*, ce qui ne s'accorde, ni avec le déterminatif du phallus, ni avec la violence du crocodile ou de l'hippopotame[1]. Le jeu de mots sur l'eunuque qu'on chasse, *s-hem*, et qui recule, *hem*, semblait favoriser cette interprétation, spécieuse d'ailleurs en un sens, *eunuchi imbelles*[2] (cf. l'italien *cappone*).

Plusieurs savants ont vu aussi dans le mot *hem-ti* l'idée de la pédérastie, l'homme faisant la femme,  [3], ce qui ne convient nullement pour les animaux, tortue, crocodile, bœuf ou hippopotame. Le mot ne comportait pas originairement une telle signification, mais la débauche néanmoins a pu finir par rattacher quelque allusion semblable aux eunuques, grâce au rôle obscène que leur donna généralement l'antiquité[4]. Cette impudicité forcée a aussi sa part, sans aucun doute, dans l'impureté religieuse qu'on leur attribuait parfois[5], à preuve le déterminatif ☾ en Égypte, quand ils n'avaient pas un caractère sacré comme les prêtres de Cybèle, ou, à la basse époque, les prêtres du Nil[6].

> *Ac veluti caveant, ne quo consistere virtus*
> *Possit pura loco, cunctas hoc ore laborant*
> *Incestare vias*[7].

1. Cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 50.
2. Juvénal, VI, 366.
3. Naville, *Mythe d'Horus*, 7, l. 6.
4. Cf. Tacite, *Annales*, IV, 10; Claudien, *Contre Eutrope*, I, passim; Stace, *Capilli Flavii Earini*; etc.
5. Cf. *Deutéronome*, xxx, 1; Lucien, *L'Eunuque*, 6; Lampride, *Vie d'Alexandre Sévère*, 22; etc.
6. Mariette, *Boulaq*, 3e édition, p. 141-142; Eusèbe, *Vie de Constantin*, IV, 25, et Xiphilin, *Trajan*.
7. Claudien, *Contre Eutrope*, II, 75-77.

Voici quelques exemples du rôle obscène de l'eunuque chez les Égyptiens. A Sébennytus, dont le temple était *la demeure du mâle de la maison des femmes,* , on ne devait *s'unir ni à un eunuque, ni à un homme,* [1], distinction qui a son importance pour le sens de *hem-ti.* La signification du mot *sam,* qui désigne aussi le membre viril [2], ressort du contexte [3].

Le mot , que M. Brugsch traduit dans son *Dictionnaire* par *sujets,* avec doute [4], et par *hommes* dans son *Calendrier* [5], désigne bien les hommes dans les textes de la basse époque : [6], *il est mauvais que les hommes se réjouissent en sa nuit,* ou [7], *grande fête des gens,* [8], *le salut de sa ville et des gens,* [9], *il,* c'est-à-dire Tibère à Esnéh, *fixe les lois des hommes, comme Thoth, pour pratiquer la justice,* et , *hommes à immoler,* selon le texte de la Dispersion des hommes, où, *après le massacre des ennemis en ce pays, Harkhuti dit : « Des impies rebelles, qui sont des*

1. J. de Rougé, *Edfou,* II, 146.
2. Cf. Pleyte, *Recueil de Travaux,* III, p. 59 et 60.
3. Cf. *Calendrier Sallier,* 7 Tobi.
4. *Supplément au Dictionnaire,* p. 763 ; cf. *id.,* p. 1389.
5. *Matériaux pour le Calendrier,* p. 21.
6. J. de Rougé, *Edfou,* II, 146.
7. *Den dérah,* III, 62, *k* et *m.*
8. J. de Rougé, *Edfou,* II, 147.
9. Champollion, *Notices,* I, p. 290.

hommes à immoler, ceux qui sont allés au sud, c'est Kousch[1] », etc.

A Memphis, il était surtout *défendu de souiller* (*tur-t*, mot analogue au nom des damnés *mouillés*, [2]) *un eunuque dans le pays entier*, [3].

Ailleurs, le vice contre nature que ces prohibitions flétrissent, et dont on a cru retrouver des traces sous l'Ancien Empire[4], était désigné d'une manière plus générale, sans distinction entre l'homme et l'eunuque. La défense dans le vingtième nome de la Basse Égypte, consacré à l'enfant divin, visait les accointances avec un débauché *pathicus*[5], [6], expression qui se retrouve au *Todtenbuch*, dans une des clauses de la confession négative, [7], *je n'ai pas forniqué avec un débauché :* ce péché était puni par un dieu de Memphis, dont le nom de *Face en arrière*[7] est fort ancien[8].

De nombreuses figures gréco-égyptiennes font allusion à la pédérastie des basses époques, par exemple le bronze qui est catalogué ainsi par Dr Lee : « A Græco-Egyptian figure, » representing a boy (with the Egyptian lock of hair[9]) » sitting on a cushion, terminating at both ends in a » phallus. This is one of those vulgar figures that are so » common in the latter Greek and Roman periods in Egypt, » and so commonly found in the ruins of Pompei and

1. Naville, *Mythe d'Horus*, 21, l. 2 et 3.
2. Champollion, *Notices*, II, p. 569.
3. J. de Rougé, *Edfou*, II, 143.
4. Maspero, *Recueil de Travaux*, V, p. 40.
5. Cf. Catulle, 16, *Ad Aurelium et Furium*.
6. J. de Rougé, *Edfou*, II, 148.
7. Naville, *Todtenbuch*, II, 302.
8. Cf *Pyramide d'Unas*, l. 603-604, et *Pyramide de Pepi I*, l. 411.
9. Cf. Lucien, *Le Navire*, 2 et 3.

» Herculanum. This specimen was found at Thebes[1]. »

Les révélations d'Anacréon, de Martial, de Strabon, de Juvénal, etc., sur le *canobisme* égyptien, sont confirmées par ces renseignements dont l'un, celui que fournit le *Todtenbuch*, date de l'époque thébaine. Il suit de là que le vice grec, palestinien aussi[2], était familier aux Égyptiens, grâce sans doute à la nudité quasi absolue des adolescents, à la séparation des célibataires[3], et à la réclusion relative des femmes, plutôt encore qu'au climat de l'Orient, qui ne peut être considéré ici comme une cause absolue, si l'on songe aux mœurs des Gaulois[4]. Il est juste d'ajouter en terminant que, si l'Égypte a connu et pratiqué des débauches contre nature, elle n'a jamais été aussi loin dans cette voie que les anciens Américains, qui avaient un dieu de la pédérastie dans le Yucatan et le Honduras.

§ VI[5]

Deux Titres

I

Certains titres égyptiens offrent à première vue, d'après leur expression graphique, des analogies qui disparaissent lorsqu'on y regarde d'un peu plus près : tels sont ceux dont l'étude suit.

1. *Catalogue of the Egyptian Antiquities in the Museum of Hartwell House*, p. 47, n° 379.

2. Cf. *Genèse*, XIX ; *Juges*, XIX ; *Lévitique*, XVIII, 22, XX, 13 ; *Deutéronome*, XXII, 18 ; *I Rois*, XIV, 24, et XV, 22 ; etc.

3. *Inscription d'Ahmès*, l. 5 ; cf. Plutarque, *Lycurgue*, 23, 27 et 29, et *Pélopidas*, 19.

4. Cf. Diodore, V, 32.

5. Publié dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1891, t. XIII, p. 447-469.

Le premier titre, *ahems,* paraît ne se rencontrer qu'au Moyen Empire, sur les stèles d'Abydos; il a toujours un complément et figure dans les combinaisons suivantes :

(Mariette, *Abydos*, III, n° 872, p. 295-296);

(*id.*);

(*id.*; le dernier mot, malgré la variante [1] peut-être pour [2] ou [3], semble le même que [4], [5], [6], etc., d'après les formes [7], *magasins,* et [8], *palais*);

(Mariette, n° 873, p. 296);

(Lieblein, *Dictionnaire de noms propres,* n° 407, Musée de Vienne);

(Stèle de Sebek-ur, fils d'Ata, Musée Guimet);

(Mariette, n° 879, p. 301).

Les trois premiers titres se rencontrent sur une stèle consacrée à des personnages qui les portent, et ne mentionnent

1. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, 5.
2. *Inscription d'Unas*, l. 1.
3. Pierret, *Inscriptions du Louvre*, C 1.
4. Mariette, *Abydos*, III, p. 390.
5. *Id.*, p. 68.
6. *Id.*, p. 121 et 272 ; *Papyrus Prisse*, VIII, 2 et 4; *Papyrus Anastasi III*, 5, 2 ; etc.
7. Lieblein, *Dictionnaire de noms propres*, n° 938.
8. Pierret, *Stèle d'Antef*, C 26, l. 6 et 22.

pas d'autres fonctions : trois dames rendent hommage aux trois *ahems*. De plus, sur une autre stèle, un rend hommage au frère (?) d'un *mer Khen, chef de Thinis* (Mariette, n° 778, p. 241-242). Sur la stèle n° 907 (p. 320-321), un rend hommage à un *erpa ha,* avec deux scribes principaux du harem, un , un , deux , un scribe de la table, et un *mer* des prophètes de Sebek de Crocodilopolis.

L'*ahems* du *panarium,* son père, sa mère et ses sœurs, sont honorés sur la stèle n° 873 (p. 296), avec un *mer* des barques des sommeliers du trésor, un de la même administration, un du *Kep,* un agent du garde des sceaux, et un *mer* des barques.

Les *ahems* du fruitier sont mentionnés, sur une stèle de Vienne, au nombre de deux, avec d'autres fonctionnaires du même lieu dont le titre est effacé (probablement des gardiens), et avec des (Lieblein, n° 407).

L'*ahems* des présents se trouve sur une stèle malheureusement très fruste du Musée Guimet, en compagnie d'autres fonctionnaires du même lieu, d'un et d'un .

Le dernier *ahems,* celui de la *Khu-t,* figure sur une stèle de Boulaq; c'est un personnage nommé , qu'honore son fils *Abi,* tandis qu'un reçoit les hommages d'un et d'un . Cet *ahems* est (Mariette, n° 879, p. 301). Des titres analogues, sauf pourtant le dernier, sont portés par des grands, un *suten rekh* (Mariette, p. 261), un *erpa ha* (p. 320) et un *ha* (p. 326), avec quelques variantes :

(p. 326) pour *neb keras-t atef her*, ou les trois derniers de ces mots au pluriel (p. 261 et 320), ou pour *Seb* (p. 124), sans parler de l'addition d'un nouveau titre, (p. 261 et 320), ou *Sakar-ti*, (p. 326).

On remarquera que la *Khu-t* était un édifice (funéraire), puisqu'il existait un , et qu'une stèle du Moyen Empire mentionne un (stèle d'Usertesen-ankh, Musée Guimet).

II

Les *ahems*, à l'exception peut-être du dernier, occupaient des fonctions peu élevées : ils étaient attachés aux nombreux services d'intérieur, ou de , que comportaient les grandes maisons et les grandes administrations.

Le mot *a-t*, d'ordinaire féminin, et quelquefois masculin ([1], édifice administratif, et [2], *le lieu où l'on marque les bestiaux*), avait la signification générale de place, séjour, retraite, s'appliquant aux forts, aux clos, aux puits, aux chapelles, etc. :

[3], Léontopolis;

[4], *gardien d'étable;*

[5], *gardien de ferme* (?);

1. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire*, p. 185; cf. *Recueil de Travaux*, VI, p. 47.
2. Chabas, *Troisièmes Mélanges*, t. II, pl. XI, 6, et p. 155.
3. Champollion, *Notices*, t. II, p. 93.
4. Mariette, *Abydos*, t. III, p. 285.
5. Mariette, *Abydos*, p. 281; cf. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire*, p. 398.

[1], *verger;*

[2], *porte de maison;*

[3], *la retraite de la lumière*, l'enfer;

[4], le temple de Dendérah, etc.

Mais le même mot avait aussi le sens plus restreint de *partie* de maison, comme le prouve par exemple la stèle de Piankhi, lorsque le conquérant visite , *chacun des appartements du palais royal, son trésor et ses entrepôts* (l. 62). Une autre stèle éthiopienne[5] distingue le , *l'archichancelier de la chambre royale*, de celui du palais royal, , inférieur au premier. Le du *Papyrus Hood*, I, 15, serait, en conséquence, une sorte de chambellan ou de gentilhomme de la chambre, peut-être quelque chose comme le *præpositus sacri cubiculi* de l'empire romain. Toutefois, dans le plus grand nombre des cas, la partie de maison représentée par l'*a-t* était un magasin[6]. La liste suivante, dressée surtout d'après les stèles d'Abydos où sont mentionnés les *ahems*, montrera ce qu'étaient les diverses *a-t* et quels étaient leurs différents employés. Dans cette liste, quand l'ouvrage ou l'époque ne sont pas mentionnés, c'est qu'il s'agit de l'*Abydos* de Mariette, t. III, ou du Moyen Empire.

1. Pierret, *Inscriptions du Louvre*, A 93; cf. *Papyrus Harris I*, 5. 2, etc.
2. *Papyrus Abbott*, VI, l. 1.
3. Bonomi et Sharpe, *Le Sarcophage de Séti Ier*, VI, B.
4. Mariette, *Dendérah*, t. III, 14, a, et 79.
5. Pierret, *Études égyptologiques*, I, p. 101 et 102.
6. Cf. Piehl, *Recueil de Travaux*, III, p. 72.

A-T AU SENS GÉNÉRAL

, Mariette, p. 206; , p. 269, 272 et 303; , p. 313; , p. 158, ou , p. 175, 222, 248, etc., ou , p. 326, ou , p. 246; cf. , Lieblein, 239, Leyde.

, p. 309, et Pierret, A 76, ou , p. 285 et 336; cf. , p. 303; et , Pierret, C 25.

, p. 326; , Lieblein, 499, Boulaq, et , femme, p. 147.

, Chabas, *Troisièmes Mélanges*, t. II, p. 138 (Nouvel Empire), et , *Papyrus judiciaire de Turin*, col. 4, l. 2 et 3 (Ramsès III).

A-T D'HABITATION

, Mariette, p. 250; il s'agit d'un harem[1]. *Ahems*, p. 296, et , Lieblein, 146, Florence, et 447, Leyde.

, Maspero, *Recueil de Travaux*, III, p. 122, *gardien de la chambrée des Asiatiques*.

, p. 37; cf. p. 51.

. Lieblein, 679, Londres.

, Lieblein, 718, Londres,

1. Cf. J. de Rougé, *Edfou*, 146; Naville, *Mythe d'Horus*, 7, l. 4, et Brugsch, *Zeitschrift*, 1879, p. 2.

fonctionnaire attaché à la maison d'un garde des sceaux, XVIIIe dynastie.

, *suten nes*[1], p. 208; cf. p. 342, un exemple d'après lequel les gardiens de ce genre pouvaient être des deux sexes.

, , p. 223; , etc., p. 552; , Stèle d'Usertesen-ankh, Musée Guimet, et Pierret, C 33.

, p. 301 et 348, et Lieblein, 700, Leyde, XVIIIe dynastie.

. Lieblein, 1162, Boulaq, époque saïte.

A-T D'APPROVISIONNEMENT

Ahems, p. 296, et , Mariette, p. 323, Pierret, C 45, et Piehl et Maspero, *Recueil de Travaux*, III, p. 72 et 122, Turin; , p. 203, et Lieblein, 146, Florence, ou , p. 290.

, p. 308.

, p. 285 et 309.

, p. 262, Piehl et Maspero, *Recueil de Travaux*, III, p. 72 et 122, Turin, et Pierret, C 45.

, Maspero, *id.*

, Pierret, C 45.

, Pierret, *id.*

1. Cf. Mariette, *Dendérah*, IV, 34.

, p. 307.

, Lieblein, 872, Vienne.

Ahems, Lieblein, 407, et , p. 323, ou , Piehl et Maspero, *Recueil de Travaux*, III, p. 72 et 122, Turin, ou , Lieblein, 414, Munich. , p. 336.

Ahems, p. 296, et , p. 325 (cf. , Stèle de Piankhi, l. 134; , *Papyrus judiciaire de Turin*, col. 6, l. 1, et , Maspero, *Études égyptiennes*, I, fasc. 3, p. 228).

, Lieblein, 844, Leyde, XVIIIe ou XIXe dynastie.

, p. 348.

, p. 354; cf. p. 327.

(sic) , Champollion, *Notices*, II, p. 383; cf. *id.*, p. 407-408.

, p. 357; cf. Champollion, *Notices*, II, p. 382 et 401.

, p. 309, XVIIIe dynastie; cf. un du même titre, p. 466, XXIe à XXVe dynasties.

A-T D'ENTREPÔT

Ahems, p. 296, et , Mariette, p. 243, et Lieblein, 397, Berlin.

, p. 329, ou , p. 186, 269, 272 et 275; cf. Lieblein, 149, Louvre, C 5.

Ahems (Musée Guimet), et , p. 212, ou , p. 287, , Pierret, I, p. 66 (Ménéptah); J. de Rougé, *Inscriptions*, I, 32, et p. 422.

, p. 348, Stèle de Sebek-ur, Musée Guimet, Maspero, *Recueil de Travaux*, III, p. 122, Turin, et Lieblein, 252, Louvre, C 44 (cf. , Mariette, *Mastabas*, p. 296-297).

, p. 208.

(?) , p. 51 : *a-t sebi* parait ici plutôt ou la prison, ou l'appartement de la porte, [1], qui forme une vraie maison dans les palais orientaux, qu'une école comme au *Papyrus Anastasi* V, 22, 6[2].

, Lieblein, *Die ägyptische Denkmäler*, p. 22 et pl. XXI, 14.

, p. 303, et Pierret, C 178.

, p. 460, XXe dynastie.

, Champollion, *Notices*, II, p. 394.

, p. 407, XVIIIe dynastie, « le *sotem asch* » (domestique) de la maison de cuisson au bois[3], (cuisinier » en chef) de la maison des offrandes de la cour » (traduction de Mariette).

, Bouriant, *Recueil de Travaux*, VI, p. 43 (Horemheb).

1. Cf. *Transactions*, VIII, 3, p. 321, et *Recueil de Travaux*, VI, p. 46.
2. Cf. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire*, p. 186.
3. Cf. Champollion, *Notices*, II, p. 376.

A-T DU SERVICE RELIGIEUX

, Mariette, p. 208 et 372; Pierret, C 45; Lieblein, 440, Londres, et E. de Bergmann, *Recueil de Travaux*, IX, p. 60.

Ahems, p. 301, et , Stèle d'Usertesen-ankh, Musée Guimet.

, p. 380.

, Pierret, C 1; il s'agit des huiles sacrées.

, p. 265, et Lieblein, 462, Vienne; cf. le titre

, p. 390, XVIIIe dynastie.

, Stèle d'Usertesen-ankh, Musée Guimet.

, p. 409, XVIIIe dynastie.

, XVIIIe dynastie, Lieblein, 682, Londres, et 762, Liverpool.

, Pierret et Devéria, *Le Papyrus de Neb-qed*, VI, 9 et 10 (Nouvel Empire).

, ou *Ptah res-sebti-f*, Lieblein, 263, Leyde.

III

D'après cette liste, fort incomplète d'ailleurs, les *a-t* possédant des fonctionnaires étaient des salles — de harem, de *kep*, de porte, d'appartement royal et de palais, — de pains, de viandes, de provisions, de fruits, de bière, d'eau, de liqueurs et de vin, — de réserve, de trésor, et de dons faits aux grands ou aux rois, — d'observatoire, d'édifice funé-

raire et de temple. Ces salles étaient desservies ou occupées par des

, *grand;*

, , *supérieur,* et , *supérieure;*

, *chef de place;*

et , *chef de section;*

, *factotum;*

, *scribe;*

et , *employé;*

, *domestique;*

, *chancelier;*

, *suivante;*

, *contrôleur;*

, *gardien* et *gardienne;*

Ahems.

Qu'était l'*ahems* parmi ses collègues ?

Il n'y a certainement pas lieu de songer ici à l'eunuque, bien qu'un mot *hems* désigne l'émasculation. L'un des *ahems* dont il a été parlé, celui de la *Khu-t,* avait un fils, paraît-il ; de plus, aucun texte ne nous montre que l'eunuque ait jamais été regardé autrement qu'avec mépris. Son nom était une injure au même titre que celui d'esclave : « Couche-toi, » castrat ! tombe, esclave ! le dieu luit », etc., , dit une vieille formule des Pyramides royales[1]. D'après la légende, Horus vainqueur s'était empressé d'émasculer ses ennemis[2], et les Égyptiens, qui mutilaient

1. *Pyramide d'Unas.* l. 304-305.
2. Mariette, *Dendérah*, IV, 20 ; cf. Brugsch, *Dictionn.*, p. 1672-1673.

leurs adversaires morts, étaient très capables de faire subir le même traitement à leurs prisonniers, de sorte que le copte ⲥⲕⲟⲩⲣ, *eunuque*, pourrait n'être pas sans rapport avec l'égyptien *seker*, , prisonnier, esclave.

Si les eunuques étaient des esclaves, on ne s'étonnera guère, malgré quelques rares mentions historiques[1], de ne point les voir figurer au nombre des gens ayant un grade ou une famille, comme les *ahems* : les esclaves égyptiens n'ont laissé aucun monument connu, tombeau, stèle ou inscription, et ils n'apparaissent qu'incidemment parmi la domesticité des grands personnages, comme par exemple les *serfs royaux*, [2].

Le sens de écarté, il ne reste qu'un seul mot auquel on puisse rattacher le terme *ahems*, qui en est la forme archaïque : c'est *hems*, , , [3], etc., *s'asseoir*.

Ce mot s'employait aussi comme substantif : [4], *les je-m'assieds*, c'est-à-dire *les paresseux*. Un grand personnage de la XIIe dynastie est dit : *celui qui fait parvenir la vérité à son maître, qui lui fait rapport des choses des deux pays*, [5] , *celui qui donne des règles aux semer en faisant lever l'assis, les deux oreilles de l'unique*, etc.[6] La même expression, semble-t-il, reparaît sur une stèle de Vienne : , *le chancelier qui force le*

1. Cf. Manéthon, XIIe dynastie ; Hérodote, III, 4, et Pline, XXXVI, 13.
2. *Denkmäler*, II, 107 ; cf. Pierret, C 93.
3. Cf. *Recueil de Travaux*, V, p. 221 ; IX, p. 52 ; *Zeitschrift*, 1890, p. 60-61 ; etc.
4. Maspero, *Études égyptiennes*, le Conte du prince prédestiné, p. 8.
5. Cf. Pierret, *Inscriptions du Louvre*, A 91.
6. Mariette, *Abydos*, t. III, p. 229.

cœur pour le lever de l'assis[1]. L'Antef dont la stèle est au Louvre faisait aussi *sortir l'inactif,* [2].

On voit que, en ce qui concerne l'*ahems,* l'idée de *sédentaire* se présente d'elle-même. Or, parmi les gens des *a-t,* les *gardiens* ou *garde-magasins*[3], très nombreux en raison de l'importance de leur emploi[4], analogue à la fonction même du dieu Anubis, [5], avaient un rôle voisin de celui que remplissaient certains de leurs collègues, car on trouve des *gardiens-contrôleurs* et des *ahems-gardiens,* ou tout au moins faisant fonction, , de gardiens : sans vouloir rapprocher trop l'*ahems* du dieu Arihems-nefer, le *Shu* de Philæ, « gardien de Nubie »[6], on peut donc dire que le *sédentaire* différait fort peu du gardien, dont M. Pierret l'a cru une variante[7], et qu'il devait être un *résident*[8] ou un *magasinier,* suivant les cas.

Nos administrations emploient encore aujourd'hui des expressions du même genre, *stagiaire, sédentaire, magistrature assise.* D'après Benjamin de Tudèle, les juges juifs de Bagdad, au XIIe siècle de notre ère, étaient appelés *les oisifs.* Plusieurs savants ont vu une intention analogue dans le nom donné par Hérodote[9] à un peuple scythe, les Argippéens

1. Lieblein, 465, Vienne, et E. de Bergmann, *Recueil de Travaux,* VII, p. 182, 183 et 187 ; cf. Lieblein, 468, Vienne ; *Denkmäler,* II, 123, *e,* et Mariette, *Abydos,* t. III, p. 326.
2. C 26, l. 9.
3. Pierret, *Inscriptions du Louvre,* II, p. 42.
4. Cf. Champollion, *Notices,* II, p. 430.
5. Mariette, *Abydos,* t. III, p. 323.
6. Champollion, *Notices,* I, p. 127.
7. Pierret, *Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne,* fasc. II, p. 65.
8. *Id., ibid.;* cf. Lieblein, *Die ägyptische Denkmäler,* p. 23, et Max Müller, *Zeitschrift,* 1888, p. 78.
9. IV, 23.

(ἀργία, ἀργός), qui menaient une vie oisive, ne prenaient part à aucune guerre et servaient d'arbitres à leurs voisins.

IV

Le titre qui rappelle celui d'*ahems* est celui de : le mot *ahems*, en effet, pouvait être déterminé par l'enfant, et il y avait des *ahems d'a-t du Kep*, comme on l'a vu. L'étude du second titre montrera s'il faut l'assimiler au premier.

Le mot *kep*, ou *kap*, s'écrit par un signe , la griffe, que les anciens textes transcrivent [1], et qui a plusieurs variantes, la main , ou même le bras , la bouche , sans doute pour la griffe allongée, l'œil , la ceinture ou l'habit de cuir [2] , le bracelet , et une sorte d'agrafe copiée en détail par Champollion [3].

Dans le titre dont il s'agit, le *Kep* a toujours le déterminatif de la maison quand il a un déterminatif, sauf en un cas où il est suivi du bras armé [4]; il représente donc un édifice, et un édifice assez considérable, car il s'y rattachait quatre ou cinq sortes de personnages, les *ahems d'a-t du Kep*, les [5], les [6] ou [7], ou [8], et les .

1. *Pyramide d'Unas*, I. 258; Maspero, *Trois années de fouilles*, p. 146; etc.
2. Cf. Mariette, *Mastabas*, p. 241, et Champollion, *Notices*, I, p. 135.
3. Champollion, *Notices*, p. 863, B.
4. Pierret, *Études égyptologiques*, VIII, p. 81.
5. Lieblein, n° 447, Leyde.
6. Mariette, *Abydos*, III, p. 286, 241 et 199.
7. E. de Bergmann, *Recueil de Travaux*, IX, p. 63.
8. Pierret, VIII, p. 5-6, C 13.

Ces mentions datent du Moyen Empire, sauf pour les , qui se rencontrent aussi à la XVIIIe dynastie. Voici un relevé de monuments où ils figurent :

Musée de Boulaq

Mariette, *Abydos*, III :

Page 199. Stèle de la XIIe dynastie : (l'enfant a une boucle ou une plume sur la tête), *Ransenb*, honoré par un personnage qui, d'après une autre stèle trouvée dans le même tombeau (p. 199), était du *Kep*.

Pages 241-242. Stèle de la XIIIe ou de la XIVe dynastie : un , *Sebekhotep*, honorant un *mer Khenti*, chef de Thinis.

Pages 242-243. Stèle de la XIIIe ou de la XIVe dynastie : un , *Keku*, honoré, ainsi qu'un , par un , *Nehi*; un autre du *Kep* est nommé sur la stèle avec divers parents ou employés, un , un , un , un scribe du *Khent*, et un .

Page 287. Stèle de la même époque : un du magasin des cadeaux est honoré par un *mer* de travaux et un , *Tututu*.

Page 288. Stèle de la même époque : un *suten rekh*, honoré par un scribe royal, un , un , un , un , et deux , *Ptah-si* et *Aab*.

Page 295. Stèle de la même époque : un , *Nehesa*, honoré par un .

Page 296. Stèle de la même époque : un , *Senmaut*, honoré avec divers fonctionnaires déjà mentionnés au sujet de l'*ahems* panetier (stèle n° 873).

Page 404. Stèle de la XVIIIe dynastie : un , *Suten ankh*, honoré avec un autre personnage sans titre et une dame par un prêtre à peau de panthère, fils de la dame.

Page 48. Statuette funéraire d'un , de la XIIIe dynastie.

Page 54. Statuette funéraire d'un , *Hui*, de la XVIIIe dynastie.

Lieblein, *Dictionnaire de noms propres hiéroglyphiques :*

N° 1087. Stèle d'un scribe des troupeaux, *Ahmès*, père d'un scribe des troupeaux et des troupes, *Mahu*, et d'un ou , *Roi ;* un autre , *Ahmès*, est mentionné sur cette stèle, où le nom d'Ammon a été martelé, et dont les noms propres *Ahmès, Mahu*, etc., rappellent la XVIIIe dynastie.

Musée du Louvre

Pierret, *Études égyptologiques*, II :

Page 101. XVIIIe dynastie : fragment de dossier de fauteuil au nom du *compagnon du roi dans sa marche, qui ne s'écarte pas des jambes du maître des deux pays, le* , *Mahu*. Pierret, *id.*, VIII :

Pages 13-14. Stèle de la XVIIIe dynastie, C 76[1], au nom de *celui qui remplit le cœur du roi, le favori du dieu bon, scribe du roi, scribe des recrues, Erpa ha, yeux du roi en tout lieu, scribe réel du roi qui l'aime*, , *Aï ;* son fils est le *parfait unique des amis*, , *Ranuro ;* sur le mon-

1. Cf. E. de Rougé, *Nouvelles Notices*, p. 108.

tant gauche de la stèle, qui a la forme d'une porte, un *kher-heb* offre une libation, et sur le montant droit un autre *kher-heb* offre de l'encens.

Pages 14-15. Stèle C 93, du règne de Thothmès IV : le , *porte-étendard du Meri-Amen, Paaku*, honoré par sa fille.

Page 51. Stèle C 81[1], du , *Maï* (XVIIIe dynastie).

Page 81. XVIIIe dynastie : damier semblable à celui de la reine Hatshepsu au nom du ou , *Amen-mès*, qui était aussi *factotum du harem royal*. et . Le *Khen* renfermait le harem; cf. le titre , V^e dynastie[2].

Musées divers

Lieblein, *Dictionnaire de noms propres hiéroglyphiques :*

N° 263. Stèle de Leyde, Moyen Empire : un (*sic*), nommé *Aï*, est fils d'un père divin, chef de Thinis, *Ransenb;* sur la même stèle sont mentionnés deux garde-magasins de Ptah (à Memphis), un , et un prophète de Ptah.

N° 551. Stèle de Vienne, Moyen Empire : un , *Senbsuma*, mentionné avec un *scribe du Khent*, qui figure en tête, un et un .

Maspero, *Recueil de Travaux*, IV :

Page 136. Stèle de Turin n° 165, XVIIIe dynastie : un , *Arti, Anarti*, qui a le même titre avec celui de porte-étendard.

1. Cf. E. de Rougé, *Nouvelles Notices*, p. 109.
2. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, 4.

Lepsius, *Denkmäler*, III :

Planche 4, *e*. Stèle du temps d'Aménophis Ier : un , *Amenneb*, qui est suivi de sa mère, et à qui le kher-heb Amenhotep fait l'*ouverture de la bouche*.

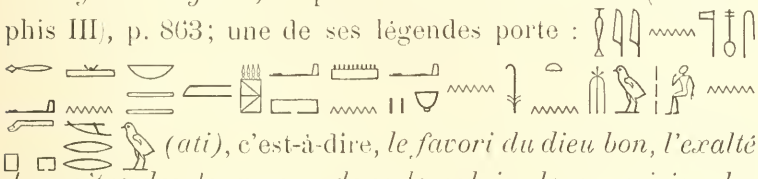
Tombeaux

Champollion, *Notices*, I :

Pages 529-532 et 849-850. A Thèbes (vallée d'El-Assasif), « on voit dans la plaine, dit Champollion, une petite tombe » dont toute la première chambre est sculptée en relief et » peinte avec beaucoup de soin et d'un excellent style..... » Le défunt assis sur un fauteuil tient (une canne) d'une » main et un mouchoir de l'autre » : c'est le , p. 529; il est aussi , p. 532, et . Dans une variante où son surnom a la forme , le mot *Amen* est effacé, indice d'après lequel le monument serait de la XVIIIe dynastie : Lepsius[1] le croit du temps de Horemheb. Le père et la mère de Benaa, qui portent des noms d'une physionomie peu égyptienne, ont leurs statues à côté de la sienne dans une niche située au fond du tombeau. Les principales scènes décrites par Champollion sont un repas funèbre avec musiciens, un pesage d'objets précieux, *argent, or, ivoire et ébène*, et *la navigation en paix vers Abydos à la grande fête d'Osiris*.

Pages 571-589 et 862-863. Dans le même site, près du tombeau d'*Imasi*, se trouve l'hypogée en partie détruit « d'un des premiers officiers de la maison de Thoutmosis IV », p. 569, , p. 863, un *erpa ha*, ,

1. Lepsius, *Denkmäler*, III, 122, *g*.

et porte-flabellum à la droite du roi, qui était *nourricier des enfants royaux*, et particulièrement de l'aîné (Aménophis III), p. 863; une de ses légendes porte :  *(ati)*, c'est-à-dire, *le favori du dieu bon, l'exalté du maître des deux pays dans le palais, le nourricier des enfants royaux, le* du *Kep, l'ami du souverain*, p. 863, B. Ce personnage est sans doute le ou , qui a laissé quelques graffiti sur les rochers de Philæ, notamment à la suite d'une inscription de Thothmès IV, datée de l'an 7[1].

Lepsius, *Denkmäler*, III, 69, *a* :

Lepsius a copié, dans un hypogée d'Abd-el-Qournah, une scène identique à l'une de celles qui décorent la tombe précédente : elle représente un nourricier avec cinq enfants royaux (dont l'un a au cou, dans Champollion, un pectoral qui manque dans Lepsius). Le personnage qui figure là, *Hakerheh*, prédécesseur, successeur ou collègue de *Hakreshu*, est dit, dans une inscription horizontale faisant titre, *nourricier du fils royal Aménophis*, d'un côté, et, de l'autre côté, . C'est sans doute le même dont le Musée de Boulaq possède une statuette funéraire avec le titre de [2], et qui a inscrit son nom, , après ceux des fils royaux *Aa-Kheperu-Ra*[3] et Aménophis, à Philæ[4].

1. Champollion, *Notices*, I, p. 164, 615 et 631.
2. Mariette, *Monuments divers*, 36, *g*, et Loret, *Recueil de Travaux*, IV, p. 99.
3. Cf. Towry White, *A List of the Kings*, 55.
4. Champollion, *Notices*, I, p. 616 et 631.

Graffiti

Il existe sur les rochers de Philæ, à la suite d'une inscription d'Aménophis III, deux graffiti, dont le premier est d'un , et le second, d'un ..... appelé d'un nom qui semble indiquer la fin de la XVIIIe dynastie, Ramès[1]. A El-Kab, M. L. Stern a relevé aussi le titre de , qui est sans aucun doute une forme, fautive ou non, du titre étudié ici (le du parc?)[2].

V

En se reportant aux listes des *ahems* et des , on verra aisément en quoi le diffère de l'*ahems* : c'est que le premier appartient au *Kep* proprement dit, et non à une du *Kep* comme le second qui est toujours cité avec elle quand il fait partie du *Kep* ; de plus, le premier est de beaucoup supérieur en dignité.

Mais que faut-il entendre par le *Kep* et par le ?

En premier lieu, le *Kep* comportait, comme on l'a vu, des gardiens, des *ahems*, des directeurs de palais et des : il pouvait dépendre d'un harem, et ne doit être confondu ni avec certaines parties de pyramide dont le nom est féminin[3], ni avec certaines annexes des palais et des temples, comme *la maison de cuisson des pains cuits faits à Abydos*, , etc.[4]

1. Champollion, *Notices*, I, p. 616.
2. *Zeitschrift*, 1875, pl. II, *c*.
3. E. de Rougé, *Six premières dynasties*, p. 138 ; cf. Maspero, *Proceedings*, juin 1889, p. 311-314, et *Journal asiatique*, avril, mai, juin 1890, p. 404-410 ; *Denkmäler*, II, 76, *c*.
4. Pierret, VIII, p. 29, C 15 ; cf. Mariette, *Abydos*, III, p. 492, et Champollion, *Notices*, II, p. 401, 4°, et 407, 5°.

C'était un endroit réservé, ainsi que l'indiquent tout d'abord les sens habituels du mot qui le désigne, *prendre, garder, cacher, surveiller :* un père divin se nommait , *Son refuge est derrière Mentu*[1], une femme , *la Vigilante*[2], et un homme , *Celui qui fait* (bonne) *garde*[3]. Les Égyptiens, qui écrivaient [4] et [5], le nom de Gabaon, prêtaient en jouant sur les mots quelque chose de mystérieux à cette ville, assez longtemps possédée par eux : *une autre ville mystérieuse, à savoir Gabaon,* , lit-on au *Papyrus Anastasi I, nous parlerons de sa déesse une autre fois*[6]. Le caractère secret du *Kep* est démontré par un passage du texte gravé sur la statue d'Aménophis, fils de Paapis et contemporain d'Aménophis III : *il prospère depuis l'entrée jusqu'à la sortie,* , *en auditeur des paroles du Kep mystérieux du grand, il pénètre les cœurs*[7], etc. Cf. les expressions équivalentes *s'entretenir des affaires dans le lieu mystérieux,* ou *as-t sheta-t*[8], et *entrer vers son maître dans le lieu saint*[9], ou *as-t ser.*

Quant aux du *Kep,* on remarque parmi eux, au début du Nouvel Empire : un compagnon du roi, — un *erpa ha*

1 E. de Bergmann, *Recueil de Travaux,* IX, p. 48.
2. Mariette, *Abydos*, III, p. 480.
3. Wiedemann, *Recueil de Travaux*, VIII, p. 66.
4. Maspero, *Recueil de Travaux*, IV, p. 140.
5. Brugsch, *Dictionnaire géographique,* p. 972; cf. Mariette, *Abydos*, p. 365.
6. Chabas. *Voyage d'un Égyptien*, p. 186.
7. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, 24, l. 4.
8. *Stèle d'Antef,* l. 5.
9. Mariette, *Abydos*, III, p. 384.

ou prince héréditaire, scribe du roi et scribe des recrues, — un enseigne de vaisseau, — un factotum du harem, majordome dans le palais de Memphis, — un porte-étendard, — un favori et compagnon du roi, chef des travaux dans Karnak, — un *erpa ha,* père divin et ami divin, nourricier ou gouverneur des enfants royaux, — et deux autres gouverneurs des enfants royaux.

Sous le Moyen Empire, on trouve l'un de ces personnages du *Kep* (celui du harem royal), honoré par un directeur de palais, — un autre, honoré par un *abu* ou contrôleur, — un autre, honoré par un gardien d'arc, — un autre, honoré conjointement avec un *ahems* panetier et des agents d'approvisionnement du trésor par eau et par terre, — un autre, enfin, honoré par un Anmutef, tandis que, par contre, d'autres honorent — un directeur de palais, chef de Thinis, un des chefs du magasin des cadeaux, — et un *suten rekh.*

Le même titre, d'après les documents du Nouvel Empire, était quelquefois porté par le père et par le fils, ainsi Anarti et Arti, Aï et Ranuro, mais, dans d'autres cas, l'identité ou la transmission du titre n'apparaît point; ainsi un père divin et un scribe des troupeaux ont chacun pour fils un personnage du *Kep,* sans appartenir eux-mêmes au *Kep,* à en juger du moins d'après les textes publiés.

En somme, le *Kep* était un lieu secret dont les 𓀜 étaient susceptibles d'occuper des fonctions très diverses et souvent très élevées. Or, ces 𓀜, de beaucoup plus nombreux que les subalternes et que les directeurs, composaient le véritable personnel de l'endroit : ils en étaient les *enfants,* car, le mot 𓀜 n'ayant pas d'autre sens que celui d'enfant, on ne peut hésiter sur sa traduction.

On trouve d'ailleurs certains Égyptiens désignés d'une manière analogue, qu'elle soit ou non métaphorique :

, *l'enfant de la maison*[1], , *le fils de la maison* (dans une famille de et de garde-magasins d'Ammon), et , *le gardien des choses, fils de la maison*[3] (cf. [4], [5], , et [6], le de l'Ancien Empire). Les Hébreux appelaient l'intendant le fils de la maison et le ministre le fils du roi[7]; cf., en Égypte, le fils royal de Kush, de Nekheb, de Teni, d'An, où d'Anit, et de tout pays étranger. Dans la civilisation assyrienne, « les supérieurs et les inférieurs se donnaient respectivement les noms de père et de fils »[8]. De même encore, en Macédoine, on disait enfants royaux des fils de grande famille choisis pour servir le roi[9].

Dans le titre relatif au *Kep*, la prononciation du signe de l'enfant n'est pas connue; il existe à la vérité une variante [10], qui rappelle certains noms propres du Moyen Empire, [11], [12], et qui indiquerait les lectures ou [13], [14], ou [15], ou [16], mais l'*a* pourrait être tout aussi bien l'initiale archaïque qui se retrouve dans

1. Lieblein, n° 1060, Londres.
2. Mariette, *Abydos*, III, p. 306.
3. *Id.*, p. 180.
4. *Id.*, p. 331.
5. *Id.*, p. 333.
6. Champollion, *Notices*, II, p. 415 et 409.
7. *Genèse*, xv, 2; *I Rois*, xxvii, 26; etc.
8. Rev. A.-J. Delattre, *Proceedings*, mars 1891, p. 227.
9. Tite Live, XLV, 6.
10. Lieblein, n° 1078.
11. Mariette, *Abydos*, III, p. 359, et *Mastabas*, p. 306.
12. Mariette, *Abydos*, III, p. 318.
13. Cf. Mariette, *Abydos*, III, p. 38.
14. *Dendérah*, I, 26, *n*, et IV, 22, *b*.
15. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire*, p. 64.
16. Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, p. 51.

ahems. Du reste, toutes les lectures que suggère l'idée d'*enfant* devaient être possibles ici pour les Égyptiens, à en juger par les variantes des expressions *enfant royal,* et [1], ou *enfant de la maison,* et [2].

VI

L'expression de fils du *Kep* suggère naturellement l'idée d'enfants, ou tout au moins de protégés, placés dans une maison royale ou princière, les enfants de la maison, ou pages, d'après M. de Rougé[3].

Les textes de toutes les époques, en effet, montrent des enfants traités ainsi. Sous la IVe dynastie, Ptahshepes fut mis par le roi Menchérès *parmi les enfants royaux, dans la grande maison du roi, dans le palais, dans le harem royal,* , et son maître *le préféra à n'importe quel enfant,* et [4]. Un grand seigneur de la XIIe dynastie se dit [5], et un autre *rekh en suten si*[6]. Un nom propre de la même époque est : *Ta-u-n-a-hena-mes-u,* c'est-à-dire : *J'ai ma nourriture avec les enfants*[7]. Plus tard, un scribe du Nouvel Empire, Amenemap, surnommé Penehsi, qui a laissé une stèle sur laquelle se trouvent quelques lignes en écriture secrète, rapporte que *sa première jeunesse s'est*

1. E. de Rougé, *Six premières dynasties*, p. 66.
2. Lieblein, n° 1060, et Mariette, *Abydos*, III, p. 180, 331 et 333.
3. *Nouvelles Notices*, p. 108.
4. E. de Rougé, *Six premières dynasties*, p. 66 ; cf. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, II, 79, et Mariette, *Mastabas*, p. 112-113 et 452-453.
5. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire*, p. 64.
6. Champollion, *Notices*, II, p. 415.
7. Mariette, *Abydos*, III, p. 295, 310 et 320 ; cf. p. 286.

passée près du roi, . De même, l'*erpa ha Ramenkherpersenb,* dont la statue était à Mitrahineh, se dit , *supérieur des compagnons du roi quand il était encore dans l'enfance,* et , *le compagnon du roi depuis son enfance, dont la première jeunesse s'est passée auprès du dieu*[2]. On lit encore sur la statue d'un *erpa ha* de l'époque saïte qui fut contemporain de la reine Ameniritis : « Ma souveraine m'a élevé depuis mon enfance la plus » tendre, elle m'a donné une position quand je fus plus » âgé; le roi m'a confié des missions quand je fus adoles- » cent[3] », etc.

Les papyrus du Moyen Empire parlent d'une classe de personnages de la cour des rois et des grands, appelés *les enfants,* et analogues aux *sameru*[4] : ils mentionnent aussi leurs . Quelle que soit la valeur réelle du mot qui les nomme, , *enfants,* ou [5], *jeunes nobles,* on peut les comparer sans beaucoup d'hésitation aux fils du *Kep*.

Tous ces enfants de la cour, sortes d'*homotimes*[6] égyptiens vivant près du roi, servaient sans doute de compagnons aux jeunes princes, [7], dans les lieux de plaisance où se faisait leur éducation. On sait que les enfants

1. Pierret, VIII, p. 47, C 65.
2. Piehl, *Textes inédits provenant du Musée de Boulaq*, 3.
3. Piehl, *Une Inscription de l'époque saïte,* Louvre, A 84, p. 5.
4. Maspero, *Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne*, fascicule 10, p. 156.
5. L. Borchardt, *Zeitschrift*, 1890, p. 89.
6. Cf. Xénophon, *Cyropédie*, I, passim.
7. Champollion, *Notices*, I, p. 505.

royaux, comme ils avaient leur nécropole[1], avaient leur maison, avec *nourriciers,* , et *gouverneurs,* [2] (cf. le titre de [3]). Diodore rapporte qu'à la naissance de Sésoosis, son père fit élever avec lui, par des nourrices et des percepteurs, les enfants nés le même jour que lui[4], et l'auteur grec a dû certainement, sous cette forme trop précise ne se rapportant qu'à un jour comme à un roi, tronquer un fait beaucoup plus général. L'habitude de donner des compagnons aux jeunes princes a, du reste, existé de tous temps; on lit, par exemple, dans la Correspondance de Brossette que M. de Tréville fut « élevé auprès » de la personne du roi avec M. le chevalier de Rohan, qui » a eu la tête tranchée, M. de Guiche et M. le comte de » Saulx de Lesdiguières ».

Quant au fait d'appeler lieu secret une maison d'enfants nobles, s'il s'agissait d'un endroit de ce genre, on se l'expliquerait par la nécessité d'isoler la *nursery* ou l'école : en Égypte, les adolescents avaient leur dortoir à part[5], et les jeunes nobles ne voyageaient pas dans les mêmes barques que leurs sœurs[6]. On ne saurait non plus oublier, ici, la superstition orientale qui consiste à cacher autant que possible les enfants pour que quelque maléfice, comme le regard de l'envie (*invidere*[7]), ne vienne pas les atteindre. Quelque chose d'analogue apparaît dans le conte égyptien de ce prince que son père enferme, parce qu'il est menacé de périr par un serpent, un crocodile ou un chien, à peu près

1. *Papyrus Abbott*, passim.
2. E. de Rougé, *Six premières dynasties,* p. 73 ; Champollion, *Notices*, II, p. 478 et 482.
3. Mariette, *Mastabas,* p. 306.
4. I, 53.
5. *Inscription d'Ahmès*, l. 5.
6. Champollion, *Notices*, II, p. 400-401.
7. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, III, 9.

comme dans le conte arabe qui représente un père cachant, par crainte du mauvais œil, son fils, qui aura en outre à éviter le chien et le lion[1].

Ainsi, le grade de *fils du Kep* appartenait vraisemblablement à une catégorie de nobles, installés ou élevés dans l'intimité ou le voisinage d'un souverain ou d'un grand, et il faut voir dans le *Kep*, soit un lieu de retraite dont ils étaient ou les *attachés*, ou les *familiers*, soit une maison d'éducation dont ils étaient les *élèves;* dans ce dernier cas, ils auraient conservé leur titre toute leur vie, comme on fait encore chez nous pour celui d'élève de l'École Polytechnique, par exemple, et comme on faisait jadis pour celui de damoiseau : « le vieux conspirateur », dit un historien du cardinal de Retz[2], « portait alors le titre fastueux de damoi- » seau de Commercy ». En Égypte, la qualification d'enfant du *Kep* était particulièrement honorifique; aussi figure-t-elle souvent seule, et, à l'ordinaire, précède-t-elle immédiatement le nom propre.

§ VII[3]

Khunaten et son nom

I

L'histoire du Pharaon Khunaten garde quelque chose d'inexpliqué que Manéthon aiderait à éclaircir, si l'on se rendait un compte exact de la manière dont l'historien a compris la XVIIIe dynastie. Malheureusement, les noms

1. Lane, *The Thousand and one Nights*, the Story of Ala-ed-deen Abu-sh-shamat, t. II, London, 1859, p. 223 et suiv.

2. Chantelauze, *Le Cardinal de Retz et les Jansénistes*.

3. Publié dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1891, t. VIII, p. 470-483.

donnés et les places assignées par lui à certains rois de la dynastie sont embarrassants, au double point de vue de l'identification et de la succession.

Les difficultés ici ont deux causes, dont la première est une transcription quelquefois inattendue ou variable des noms royaux. La seconde cause vient de ce que les abréviateurs de Manéthon ont extrait leurs listes d'une narration suivie et composée, où les mêmes faits étaient présentés sous leurs différents aspects et par conséquent répétés plus d'une fois avec plus ou moins de détails : de là, nombre de confusions dans lesquelles les compilateurs sont tombés.

On appréciera l'état de la question en comparant les listes manéthoniennes avec les indications monumentales.

L'Africain, Eusèbe, le Syncelle, Josèphe.	*Monuments.*
1 et 3. Amosis (A. E.), Tethmosis (J.), ou Amosis-Tethmosis (S.).	1. Ahmès Ier (fils de Kamès (?) et d'Aahhotep).
	2. Aménophis Ier (fils du précédent).
4. Khébrôn ou Khébrôs (fils de Tethmosis, J.).	3. Thotmès Ier (fils du précédent).
2. Aménophis.	4. Thotmès II (fils de Thotmès Ier et de Maut-nefert).
5. Amensès ou Amessès (sa sœur, J.).	5. Amenset (fille de Thotmès Ier et d'Ahmès).
6. Méphrès, ou Misaphrès, ou Misphragmuthosis, ou Méphramuthosis. Mispharmuthosis, ou Méphramuthosis, ou Misphragmuthosis, ou Mesphrès.	6. Thotmès III (fils de Thotmès Ier et d'Isis).
	7. Aménophis II (fils du précédent).

8. Touthmosis ou Thmosis (son fils, J.).	8. Thotmès IV (fils du précédent).
9. Aménophis. Oros ou Horos.	9. Aménophis III (fils du précédent).
10. Akhenkhérès (sa fille, J.), ou Akhenkherrès, ou Akherrès.	10. Khunaten (fils d'Aménophis III).
11. Rathôs (frère d'Akhenkhérès, J.), ou Rathotis, ou Athoris.	11. Ra-se-aa-ka.
12. Khenkhérès, ou Akhenkhérès, ou Khébris.	12. Tut-ankh-Amen (fils d'Aménophis III).
13. Akherrès, ou Akhérès, ou Akhenkhérès. Khérès ou Kherrès (E.).	13. Aï.
14. Armaios, ou Armaïs, ou Armessès.	14. Horemheb (descendant de Thotmès III).

On voit tout de suite que les listes manéthoniennes, qui omettent toutes le règne d'Aménophis II, sans doute comme peu important, restent obscures en ce qui concerne Khébrôn, Méphrès, Misphragmuthosis, Oros, Armaïs et Akhenkhérès. Il est donc nécessaire de revenir sur ces petits problèmes, quitte à répéter des choses dites et aussi à proposer des choses nouvelles, car les conjectures sont permises en pareil cas.

II

Khébrôn

Manéthon rapportait aux deux règnes belliqueux d'Ahmès Ier et de Thotmès Ier les différentes phases de l'expulsion des Hyksos, et les compilateurs ont, en abrégeant, attribué cette expulsion tantôt à l'un et tantôt à l'autre roi, qu'ils ont même confondus. Manéthon avait dû dire quelque chose comme ceci au commencement d'un chapitre : « Lorsque les » Pasteurs eurent été chassés par Amosis et Tethmosis, son » fils Khébrôn régna », etc. Si l'on admet que Khébrôn, fils de Thotmès Ier d'après Josèphe, est Thotmès II, que

Manéthon a, pour le distinguer de son père, désigné par son prénom [hieroglyphes], [hieroglyphes][1], *Kheperen-(Ra)*, on comprendra que le déplacement de son père Thotmès Ier, mis en tête de la liste, ait entraîné le sien et dérangé la série. Il suffira de les remettre tous deux en place pour qu'Aménophis Ier se retrouve après Ahmès son père, et, dans ce cas, le titre donné à Amenset de sœur de son prédécesseur la fera sœur de Khébrôn, comme il convient[2].

Méphrès et Méphramuthosis

Méphrès ou Mesphrès, et Méphramuthosis ou Misphragmuthosis sont, sans aucun doute, non pas deux noms distincts, mais deux formes du nom de Thotmès III désignant les deux parties de son règne, puisqu'il régna d'abord avec sa sœur Hatshepsu ou Ramaka (Amenset[3]), puis seul. Dans *Misphrag*, le *g* est pour [hieroglyphe] ou [hieroglyphe][4], et *Méphrès*, qui est la vraie leçon, représente, comme on s'accorde à le penser[5], le titre d'enseigne cher à Thotmès III [hieroglyphes], [hieroglyphes][6], etc. La variante Alisphragmuthosis vient d'une mauvaise lecture Αλ ou, d'après Lepsius, ΑΛ[7], pour Μ. Les années de règne de la sœur du roi sont portées au compte de celui-ci sur les monuments, comme le montre le grand obélisque de Karnak[8]. Il en est de même sur les listes de Manéthon, car, en additionnant les 21 ans d'Amessès, les 12 ans de Méphrès et les 26 de Méphramuthosis, on a un total de 59 ans qui pa-

1. Table d'Abydos.
2. Cf. *Denkmäler*, III, 7, *a*, *c*, *d*, 17, *b*, et 27, 1 et 2.
3. Wiedemann, *Ægyptische Geschichte*, I, p. 305-306.
4. Cf. M. de Vogüé, *Monnaies des rois phéniciens de Citium*, p. 14.
5. Cf. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 450.
6. *Recueil de Travaux*, III, p. 124; Champollion, *Notices*, II, p. 169, etc.; cf. E. de Rougé, *Nouvelles Notices*, p. 109.
7. Lepsius, *Die Chronologie der Ægypter*, p. 540.
8. Brugsch, *Egypt*, I, p. 363, et *Denkmäler*, III, 22.

rait bien représenter les 54 ans de Thotmès III[1], joints aux 5 ans connus d'Aménophis II; ce dernier, qui a pu être associé au trône du vivant de son père, ne figure pas sur les listes. Il y aurait, en ce cas, à expliquer les 12 ans de Méphrès comme les 26 ans de Méphramuthosis, ce qui pourrait se faire de la manière suivante. Thotmès III, dont le père s'associa Thotmès II pendant un temps encore indéterminé[2], n'était qu'un enfant lorsqu'il monta sur le trône, *an infant boy*[3]; sa minorité a donc pu se prolonger encore pendant 9 ans, quand même l'âge de 10 ans aurait été celui de la majorité égyptienne[4], de sorte qu'il aurait régné avec Hatshepsu 9 ans comme mineur et 12 ans comme majeur, c'est-à-dire 21 ans. Si les compilateurs ont conclu de là, par une erreur facile à comprendre, que le règne de Thotmès III, augmenté du court règne d'Aménophis II, s'est composé des 21 ans d'Hatshepsu, des 12 premières années de la majorité du roi, et d'un reliquat final, ce reliquat aura été de 26 ans, de même que la régence illégale d'Hatshepsu était de 12. La brièveté du règne d'Aménophis II est démontrée par la biographie de T'anini. Le scribe T'anini vit et enregistra les campagnes de Thotmès III *en tout pays*, puis servit Aménophis II et Thotmès IV[5]. Or, les grandes campagnes de Thotmès III ayant commencé l'an 22[6], on doit admettre que leur historiographe est né au moins au début du règne. Il avait en conséquence 54 ans, sinon plus, à la mort de Thotmès III, et, pour qu'on le retrouve en activité de service comme scribe militaire sous Thotmès IV, il faut que le règne intermédiaire ait été fort court[7]; il n'a pas dû dépasser

1. *Inscription d'Amenemheb*, l. 36, 37.
2. Brugsch, *Histoire d'Égypte*, 1re édition, pl. XVI.
3. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 349.
4. Cf. *Stèle de Kouban*, l. 17.
5. Champollion, *Notices*, I, p. 831-832.
6. *Denkmäler*, III, l. 31.
7. Cf. Devéria, *Catalogue des Manuscrits égyptiens du Louvre*, p. 179-184.

les 5 années qu'on lui connaît[1]. Un autre personnage, le scribe Horemheb, *servit* Aménophis II, Thotmès IV et Aménophis III[2].

Oros et Armaïs

Horemheb a été dédoublé aussi : il s'appelle d'abord Oros, puis Armaïs, ce qui est le même nom plus ou moins complet, comme il est arrivé pour Méphrès et Méphramuthosis. On a, depuis la découverte de Champollion, reconnu Horemheb tantôt dans Oros et tantôt dans Armaïs, mais si on voit là deux rois distincts, avec qui identifiera-t-on celui qui ne sera pas Horemheb? L'histoire manéthonienne montre, comme on le voit dans Josèphe[3], que le règne d'Horemheb a été sectionné par la grande hérésie de l'époque, et que les rois hérétiques ou traités comme tels ont été intercalés entre les deux parties de ce règne, considéré comme le seul légitime. Manéthon mettait sans doute au nom d'Oros un certain nombre d'années correspondant à celles des hérétiques, et au nom d'Armaïs les dernières années du règne, postérieures à l'hérésie. Toutes ces années sont réparties ainsi dans les listes manéthoniennes[4] :

	Josèphe	Le Syncelle	L'Africain	Eusèbe
Oros	36 ans et 5 mois	48 ans	37 ans	38 ans
Akhenkhérès	12 — 1 —	25 —	32 —	12 —
Rathotis	9 —	29 —	6 —	9 —
Akhenkhérès	12 — 5 —	26 —	12 —	16 —
Akhenkhérès	12 — 3 —	8 —	12 —	8 —
(Kherrès)				15 —
Armaïs	4 — 1 —	9 —	5 —	5 —

1. Wiedemann, *Ægyptische Geschichte*, II, p. 374.
2. Champollion, *Notices*, I, p. 835.
3. *Contre Apion*, I, 26.
4. *Fragmenta historicorum Græcorum*, édition Didot, II, p. 571, 583 et 609.

Il n'y a là que des chiffres trop confus et trop variables pour qu'on doive beaucoup en tenir compte; toutefois, si l'on veut les éclaircir, il se peut qu'il faille le faire de la sorte. Josèphe, qui, à l'habitude, relève minutieusement les mois, attribue 9 années juste à Rathotis; s'il avait pris là des mois pour des années, la durée du règne de Rathotis serait à supprimer presque complètement, et on aurait pour la domination des hérétiques un total de 36 ans, dans Josèphe, correspondant avec exactitude au premier règne d'Horemheb. Or, en appliquant cette règle aux autres listes, on arriverait aux mêmes résultats, sauf à tenir compte des faits suivants : — Le Syncelle a évidemment forcé ses chiffres, car il donne 48 ans au lieu de 38 à Horus, puis 25 et 26 au lieu de 15 et de 16 à deux Akhenkhérès; la rectification de ces chiffres laisse 39 ans aux hérétiques contre 38 à Horus. — L'Africain prête tout aussi visiblement à tort 32 ans au lieu de 12 à Akhenkhérès; la rectification donne 36 ans aux hérétiques et 37 à Horus. — Eusèbe, seul, ajoute aux autres listes les 15 ans d'un Kherrès, qui pourraient bien n'être que les 15 mois des derniers règnes de la dynastie, totalisés à partir d'Horus pour être ajoutés à son règne; la rectification donne 36 ans aux hérétiques et 38 à Horus. — On voit que la domination des uns et le premier règne de l'autre auraient duré concurremment 36 ans en chiffres ronds et près de 38 ans en additionnant les mois. Les 36 ou 38 ans d'Horus représentent la durée théorique plutôt que la durée réelle de son premier règne; cependant, le roi lui-même les mettait déjà à son actif, comme il est arrivé pour les 54 ans du règne de Thotmès III. Horemheb a imité là son prédécesseur, ce qui explique pourquoi l'on trouve une date de l'an 21, qui paraît bien lui appartenir, dans le récit d'un procès[1]. La table d'Abydos, qui est complète cependant pour la XVIIIe dynastie, ne mentionne pas les hérétiques, non plus qu'Hat-

1. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 525.

shepsu, et une nouvelle preuve que leurs années figurent à tort sur les listes de Manéthon ressort de la biographie du dernier d'entre eux, le roi Aï. Ce personnage, dont un fils vécut sous Séti Ier[1], était le mari de la nourrice de Khunaten, et Khunaten fut, après le prince Thotmès[2], l'un des premiers-nés d'Aménophis III et de la reine Tii, mariés en l'an 10 au moins[3]. Aï naquit donc au plus tard vers le début du règne, comme sa femme, et si l'on voulait utiliser pour lui les chiffres de Manéthon, il faudrait le faire vivre 30 ans au moins sous Aménophis III, puis 36 ans sous Horus, 12 sous Akhenkhérès, 9 sous Rathôs, et 12 sous le deuxième Akhenkhérès, c'est-à-dire 99 ans avant son propre règne. On remarquera que ces 99 ans sont un minimum, car Aménophis régna plus de 30 ans : on a une date monumentale de sa 36e année[4].

Akhenkhérès

Les rois illégitimes, dont le nombre de quatre est confirmé par les monuments, représentent la famille de Khunaten. Des successeurs de ce Pharaon, le premier, Ra-se-aaka, a été sinon son frère, au moins son gendre[5], le second, Tut-ankh-Amen, a été son gendre[6] et son frère, enfin le troisième, Aï, a été son favori en même temps que le mari de sa nourrice. Malgré le retour des deux et même des trois[7] derniers à la religion nationale, tous quatre ont formé dans l'esprit des Égyptiens un groupe solidaire, si bien que leurs noms ne semblent, dans Manéthon, que des variantes les uns des autres, sauf pour Rathôs, ou par inversion Athôris, qui

1. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 514.
2. Mariette, *Sérapéum*, p. 124.
3. Pierret, *Études égyptologiques*, II, p. 87, 88.
4. *Denkmäler*, III, 71, *c*, *d*.
5. *Ibid.*, 99.
6. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 507, 508, et Wiedemann, *Ægyptische Geschichte*, II, p. 403.
7. Cf. Wiedemann, *Ægyptische Geschichte, Supplement*, p. 46.

est probablement Ra-se-aa-ka, lu *Ra-θ-aa;* cf. Tosorthros et Sésorthos[1], Tyris et Sar, Rathouris et Ranusur[2], etc. De même que nous disons les Disk-worshippers, les Ramessides, les Bubastites, les Saïtes, Manéthon a dit les Akhenkhérès, et l'on sent bien que ce mot est formé avec le nom ou les noms de Khunaten. Mais de quelle manière? L'explication du fait, confirmée par les cunéiformes, est que Manéthon a combiné deux noms du roi, comme il l'avait fait pour Misphragmuthosis, et que ces deux noms ont été ici les deux cartouches : *Akhun*-(aten), (Nefer)-*Khepru-Ra, Akhun-Khepru-Ra, Akhun-Khep-Ra, Akhenkhérès,* d'où, par une nouvelle abréviation, *Khébris, Akherrès, Khérès,* ce qui est identique au nom cunéiforme *Khuriya*[3] pour *Napkhuriya,* pour *Nefer-Khepru-Ra,* le deuxième cartouche de Khunaten. Khuriya, pour (Nefer)-Khepru-Ra, justifie la disparition du commencement du deuxième cartouche dans Khérès, et montre ainsi pourquoi ce même nom convient aux successeurs de Khunaten, dont les deuxièmes cartouches renferment tous les mots *Khepru-Ra;* cf. Khébrôn. Quant à la disparition de la fin du premier cartouche, dans Akhenkhérès pour *Akhen*-(aten)-*Khérès,* elle tient sans aucun doute à l'omission assez fréquente du nom divin en pareil cas, comme dans Khufu pour Num-Khufu, Pumessu pour Pe-Ra-messu, Timaios pour Amuntimaios, Serka pour Serka-Ra, Menkheper, en cunéiformes *Manahbia*[4], pour Menkheper-Ra, etc. L'identification de Khuriya et d'Horus, proposée par M. Sayce[5], comporterait deux exceptions, l'absence du ⲭ initial, et la finale ⲣⲟⲥ pour *ra,* mais, en outre, que deviendraient les Akhenkhérès ou Khérès de Manéthon?

1. *Fragmenta historicorum Græcorum*, II, p. 544.
2. E. de Rougé, *Six premières dynasties*, p. 17 et 75.
3. A.-H. Sayce, *Proceedings*, juin 1889, p. 380.
4. H. Winckler, *Zeitschrift*, 1889, p. 52. 53, et Halévy, *Journal asiatique*, mars-avril 1891, p. 215.
5. A.-H. Sayce, *Proceedings*, juin 1889, p. 382.

III

En résumé, Horemheb serait Horus-Armaïs comme Thotmès III serait Méphrès-Méphragmuthosis, et Khunaten serait Akhenkhérès comme Thotmès II serait Khébrôn : ces analogies s'éclairent mutuellement. Obtenue ainsi, l'assimilation de Khunaten et d'Akhenkhérès permet d'associer au témoignage des monuments celui de Manéthon, ce qui jette un nouveau jour sur l'énigmatique Pharaon dont il s'agit. Son histoire et sa physionomie se précisent.

A la mort d'Aménophis III, il y eut une lutte entre les partisans d'Amen et les partisans d'Aten, nom contre nom. Les premiers, adorateurs du dieu thébain Ammon, avaient pour eux le sacerdoce et le peuple, c'est-à-dire le sentiment national. Les seconds, adorateurs du dieu héliopolitain et pharaonique Ra ou le soleil, qu'ils appelaient Aten ou le disque, étaient représentés par le harem, la famille et la maison pharaoniques, en outre d'un appoint sémitique considérable que le nom d'Aten comme le culte du disque purent contribuer à rallier, et sans doute aussi d'une sorte d'administration placée, depuis Thotmès IV au moins, sous le patronage d'Aten.

Concurremment peut-être avec Khunaten, chef du parti du disque, le chef du parti d'Ammon, Horus-Armaïs-Horemheb, succéda à Aménophis III. Il voulut voir les dieux, c'est-à-dire inspecter les temples souillés sans doute par les hérétiques, fait dont parle aussi un texte de Turin[1], et prit conseil là-dessus d'Aménophis, fils de Paapis, son contemporain, d'après les documents hiéroglyphiques[2]. Josèphe, qui rapporte cet épisode, le confond[3], de même qu'on prenait

1. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 520.

2. Brugsch, *Zeitschrift*, 1875, p. 123-128 et 1876, p. 96-101 ; Erman, *Zeitschrift*, 1887, p. 147-148 ; Piehl, *Zeitschrift*, 1887, p. 117, et *Petites Études*, p. 36 ; etc.

3. Cf. Haigh, *Zeitschrift*, 1879, p. 154.

parfois Horemheb pour le frère de Ramsès II, avec un incident analogue du règne de Ménéptah, sous lequel une faction sémitique organisée par un prêtre *héliopolitain,* Osarsiph ou Moïse, aurait commis toutes sortes d'horreurs en Égypte. Le récit de Josèphe laisse à entendre qu'Horus fut puni de son désir par une déchéance momentanée, les dieux n'aimant pas à être vus[1]; il se serait enfui avec son fils Ramsès et les animaux sacrés, vers le haut Nil, tandis que le fils de Paapis se serait *suicidé*, et que, pendant treize ans, le temps du règne de Khunaten, l'Égypte aurait été en proie aux étrangers, des Éthiopiens venus des bords de l'Indus, au dire du Syncelle[2]. Il est facile de reconnaître là les Sémites de la Mésopotamie et de la Syrie, que les Hétéens refoulaient déjà sur divers points, et dont les rapports étroits avec Aménophis III et Khunaten sont démontrés par les tablettes cunéiformes de Tell-el-Amarna, comme par le scarabée égyptien relatif à la princesse Kirkip[3], en babylonien Gilu-hipa[4].

Les mariages qui furent conclus alors altérèrent la pureté du sang pharaonique, et ce dut être là, comme l'a pensé M. Brugsch[5], le motif de l'illégitimité de Khunaten, qui, pour l'atténuer, parlait sans cesse de sa parenté avec le soleil, dont il se disait *l'unique,* , et *le grand prêtre,* [6]. Horemheb, dont le nom n'appartenait pas à la famille régnante, eut beau n'être pas fils d'Aménophis III, ce que le dit à tort la version arménienne d'Eusèbe[7]; sa descendance de Thotmès III par lignée collatérale[8], son adoption par

1. Cf. *Stèle de Piankhi*, l. 105.
2. *Fragmenta historicorum Græcorum*, II, p. 609.
3. Brugsch, *Zeitschrift*, 1880, p. 81.
4. A. Erman, *Zeitschrift*, 1890, p. 112.
5. *Egypt under the Pharaohs*. I, p. 490, 491.
6. *Denkmäler*, III, 110, *i*.
7. Cf. Champllion-Figeac, *Égypte ancienne*, p. 319.
8. *Denkmäler*, III, 119, *c*, et Champollion, *Notices*, I, p. 574.

Aménophis III, si l'on interprète ici, comme M. Brugsch, le texte de Turin[1], son mariage avec une princesse qui était sans aucun doute de pur sang royal, et aussi son orthodoxie, réunirent sur sa tête tous les droits à la couronne. C'est en vain que Khunaten retint à sa cour la princesse mariée à son rival, Mautnet'em, et en épousa la sœur, Neferiti[2], si la Mautnet'em et la Neferiti de Tell-el-Amarna ne sont pas deux filles dénommées à l'égyptienne du roi de Mitanni Dusrata, car une fille de ce roi, veuve d'Aménophis III[3], était devenue la femme ou l'une des femmes de Khunaten[4]. Le deuxième successeur de l'hérétique, Tut-ankh-Amen, qui était fils d'Aménophis III[5], comme le savaient Lepsius, E. de Rougé, Mariette, etc.[6], et qui paraît s'être réclamé d'une reine Ramerit, sa mère[7] ou son aïeule[8], ne put se faire admettre non plus dans la liste des souverains légitimes, malgré sa filiation, comme M. Brugsch l'a remarqué dans son *Histoire*[9], soit qu'il fût né d'une étrangère, soit que son alliance avec Khunaten ait causé sa déchéance et celle de ses enfants, s'il en eut.

C'est avec l'aide des étrangers, qui figurent plus d'une fois dans les tableaux de l'époque[10], et qui plus tard furent chassés ou *remis à leur place*[11] par Horemheb, que Khunaten, sans

1. *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 515; cf. *Denkmäler*, III, 9, *c* et *f*, et *Zeitschrift*, 1890, p. 36-43.
2. *Denkmäler*, III, 109.
3. Sayce, *Proceedings*, juin 1889, p. 389-391.
4. Halévy, *Journal asiatique*, novembre-décembre 1890, p. 421, et janvier-février 1891, p. 115.
5. Lepsius, *Auswahl*, 13.
6. Cf. *Fragmenta historicorum Græcorum*, II, p. 586; *Revue archéologique*, 1847, p. 120; Mariette, *Sérapéum*, p. 132; etc.
7. Wiedemann, *Ægyptische Geschichte*, II, p. 401.
8. *Id.*, p. 377.
9. I, p. 512.
10. *Denkmäler*, III, 92, 97, *d*, et 104.
11. Cf. E. de Bergmann, *Zeitschrift*, 1889, p. 126.

doute sémite par sa mère comme Salomon était hétéen par la sienne, s'empara complètement du pouvoir. Son père n'était pas Horus, comme le dit Josèphe, mais Aménophis III, comme le montrent les textes hiéroglyphiques et cunéiformes[1], qui lui donnent pour mère la reine Tii, femme d'Aménophis III, et pour père ce Pharaon. Une autre preuve de sa filiation, s'il en était besoin, est son nom de famille Aménophis IV, abandonné ensuite pour celui de Khunaten, comme on le voit clairement, par exemple, au tombeau de Ramès : de même, Hatshepsu se fit appeler d'abord Amenset-Thotmès[2], ce qui a jeté Champollion[3] dans un singulier embarras. L'erreur de Josèphe s'explique. Horus et Khunaten s'étant disputé et peut-être partagé le pouvoir à la mort d'Aménophis III, Manéthon a pu, dans quelques résumés de chapitres, présenter tantôt Horus, tantôt Khunaten comme le successeur du Pharaon défunt. Josèphe, alors, voyant tantôt que Khunaten avait été précédé par Horus, tantôt qu'il avait remplacé son père, aura pris Horus pour ce père, confusion assez semblable à celle qui a eu pour résultat de faire d'Amenset la sœur d'Aménophis Ier.

IV

Ici, Manéthon nous révèle un fait important : c'est que, d'après lui, Khunaten, ou Akhenkhérès, qu'il appelle la fille de son prédécesseur, τοῦ δὲ θυγάτηρ[4], était une femme.

En effet, les tableaux donnent habituellement à ce souverain, personnage imberbe aux hanches développées et aux membres frêles, les formes typiques de la femme[5], avec un

1. *Proceedings*, juin 1888, p. 546, et juin 1889, p. 389-391, et *Journal asiatique*, novembre-décembre, 1890, p. 421.
2. *Denkmäler*, III, 7, *a*, *c* et *d*, et 27, *b*.
3. *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie*, quinzième lettre.
4. Josèphe, *Contre Apion*, I, 15.
5. *Denkmäler*, III, 98.

costume transparent et presque de tous points féminin[1], si ce n'est que la robe descend, dans la plupart des cas, un peu moins bas que celle d'une reine : dans d'autres cas, il y a identité[2]. Les hésitations de Nestor L'Hôte à ce sujet sont tout à fait significatives, lorsque, par exemple, après avoir qualifié de « belle figure de la reine assise » une représentation de Khunaten, il ajoute : « J'ai nommé la reine, mais, » si l'on doit s'en rapporter uniquement à la signification » des cartouches au-dessus de sa tête, il faudrait reconnaître » le roi dans cette figure, toute féminine qu'elle soit. Du » reste, nous n'avons pas encore le dernier mot sur l'espèce » de bilogie que semble offrir le personnage royal dont il » s'agit[3]. » Et il ne faut point songer à un homme devenu eunuque après avoir eu sept filles, comme on le dit quelquefois. Un homme fait n'aurait pas survécu à l'émasculation absolue qu'indiqueraient alors les tableaux, et il aurait survécu que ses formes ne se seraient pas féminisées au point où on les voit; de plus, il n'aurait pas affiché son état, si honteux chez les anciens, en se laissant contre l'usage représenter à peu près nu.

L'influence des femmes était considérable sous la XVIIIe dynastie, comme l'indiquent le rôle de Tii à la cour d'Aménophis III et de son successeur, le mariage d'Ammon et de la mère d'Aménophis III, le culte rendu à la mère d'Aménophis Ier, et surtout le règne d'Hatshepsu, enté sur ceux de Thotmès Ier, de Thotmès II et de Thotmès III[4], au détriment peut-être du premier héritier Amenmès, qui avait le cartouche[5] : cette reine prenait le costume viril, portait la barbe postiche, et se trouvait assez souvent mentionnée au

1. *Denkmäler*, III, 91, 92, 98, 100, 101 et 109.
2. *Id.*, 99 et 106, *c*.
3. *Lettres écrites d'Égypte*, p. 66, 67.
4. Cf. E. de Rougé, *Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne*, I, p. 43-50.
5. Grébaut, *Recueil de Travaux*, VII, p. 142.

masculin[1], ce qui fait songer, en un sens, à la coutume qu'ont les poètes arabes de célébrer leur maîtresse comme si c'était un homme.

Qu'elle ait ou non supprimé ou annulé quelque frère, soit mari, soit pupille, comme Hatshepsu le fit pour Thotmès II, ou quelque époux étranger, Khunaten aura été une autre Hatshepsu, la Sémiramis, la Cléopâtre ou la Chadjeret-ed-Dorr de l'époque. Bien que femme et habillée en femme, elle eut toujours les cartouches comme le langage d'un Pharaon, et, comme un Pharaon aussi, elle entretint un harem[2], avec des concubines[3], — un texte cunéiforme dit des concubins[4], — et une reine[5], fait qui ne surprendra pas si l'on songe aux mariages contre nature de certains empereurs romains.

Le sexe de Khunaten se révèle aussi bien dans sa conduite que dans son costume, et la prééminence des femmes à sa cour, notamment, est caractéristique. Ses flabellifères étaient, chose unique, des femmes[6], et parfois des femmes ayant la tête rasée[7], à l'imitation des hommes; même la famille royale n'était jamais représentée dans les cérémonies que par la reine et les princesses, bien qu'il existât très probablement des princes[8]. « Ce cortège présente un concours de femmes » qui n'est pas ordinaire dans les compositions de ce genre », dit Nestor L'Hôte[9]. En outre, l'amour de l'éclat, du faste et du luxe, la dilapidation du trésor, les marques exagérées

1. Cf. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 350 et 362; Champollion, *Notices*, I, p. 515; *Recueil de Travaux*, X, p. 142, etc.

2. *Denkmäler*, III, 100, *d* et *e*, et 102.

3. Halévy, *Journal asiatique*, septembre-octobre 1890, p. 313, 316; etc.

4. Sayce, *Proceedings*, juin 1889, p. 389 et 392.

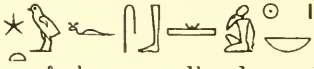
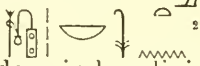
5. Cf. *Mille et une Nuits*, *Histoire du prince Kamar ez-Zeman et de la princesse Boudour*.

6. *Denkmäler*, III, 91, 93, 97, 101 et 106.

7. *Id.*, 106.

8. Sayce, *Proceedings*, juin 1889, p. 385 et 389.

9. *Lettres écrites d'Égypte*, p. 58.

d'affection que prodiguait le souverain[1], le rebâchage incessant de ses prédications,  , comme de ses écrits,  [2], le coup d'audace changeant du jour au lendemain la religion comme la capitale du pays, tous ces traits ont quelque chose de visiblement romanesque, irréfléchi et désordonné, qui trahit l'énervement féminin. Aussi les artistes de l'époque indiquaient-ils, avec une ironie peu déguisée, le côté futile et éphémère de ce règne sans avenir, dans certaines représentations où ils exagéraient à dessein la gracilité, la maigreur et l'épuisement du faux Pharaon, paradant ainsi dans ses robes transparentes, au milieu d'une cour de femmes.

M. Sayce, résumant les informations des tablettes de Tell-el-Amarna, signale « the high position held in Egypt by » Semites, belonging to the Canaanite, if not to the He- » brew, race, at the close of the XVIIIth dynasty. The rise » of the XIXth dynasty marks the reaction against the » Semitic faith and surroundings of Amenophis IV[3] ». Les renseignements fournis par Manéthon s'accordent avec cette appréciation, et l'on remarquera, d'autre part, que Lepsius comprenait l'arrangement de la XVIIIe dynastie en partie aussi comme Manéthon, lorsqu'il faisait d'Akhenkhérès ou Khunaten une reine, et lorsqu'il identifiait, avec Bunsen, Horus à Horemheb. Aujourd'hui, rien ne paraît devoir infirmer, sur ces points essentiels, la haute autorité de l'historien national.

Pour serrer les choses de plus près, voici une à une les concordances que fournissent l'examen de Manéthon et l'étude des monuments :

1. *Denkmäler*, III, 98, et Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 500, 503 et 504.

2. *Id.*, 107, *a* ; cf. Nestor L'Hôte, p. 63.

3. *Proceedings*, juin 1889, p. 344 ; cf. *id.*, Wallis Budge, juin 1888, p. 556.

Manéthon.	*Monuments.*
1. Sous le règne d'Aménophis III, les Asiatiques affluèrent en Égypte.	1. Des correspondances et des relations très actives existaient sous Aménophis III et sous Aménophis IV entre les Égyptiens et les Sémites.
2. Horus, ami de l'un des conseillers d'Aménophis III, succéda à ce prince.	2. Horemheb fut élevé à la cour d'un roi dont il devint le successeur.
3. Horus dut céder la place aux partisans du culte héliopolitain, et Akhenkhérès ou Akherrès, puis son frère, et deux ou trois rois nommés à peu près comme Akhenkhérès ou Akherrès, régnèrent tour à tour.	3. Un des enfants d'Aménophis III, fondateur d'une religion exclusivement solaire, prit la couronne sous le nom d'Aménophis IV ou Khunaten, et l'un de ses cartouches, dont la partie essentielle figure aux cartouches correspondants des trois princes de sa famille qui lui succédèrent, se prononçait en babylonien comme le nom de l'Akherrès de Manéthon, c'est-à-dire Khuriya.
4. Akhenkhérès ou Akherrès était une femme.	4 Khunaten était représenté avec toutes les formes d'une femme, et avait une cour de femmes.
5. Le dernier règne de la dynastie, règne fort court, fut celui d'Armaïs.	5. Horemheb, dont le nom s'accorde aussi bien avec celui d'Horus qu'avec celui d'Armaïs, remplaça les rois de la famille de Khunaten, chassa les étrangers, et rétablit l'ordre dans le pays.

De ces rapprochements ressortent sans difficulté les conclusions que Khunaten, Aménophis IV, ou Khuriya, est le personnage féminin nommé Akhenkhérès ou Akherrès ; que l'Horus, successeur d'Aménophis III, et l'Armaïs, successeur

d'Aménophis IV, ne sont qu'un seul roi, Horemheb, et que c'est le mélange des règnes d'Horemheb et de ses rivaux qui a empêché Manéthon de faire commencer la XIXe dynastie avec ce roi, fondateur réel et reconnu de la XIXe dynastie.

En tout ceci, l'essentiel était l'identification du nom d'Akhenkhérès, comme on a pu en juger : une fois le nom d'Akhenkhérès identifié, le dédoublement du règne d'Horemheb et les autres déductions accessoires sont devenus plausibles, à ce qu'il semble, montrant ainsi que l'histoire de Thotmès III et d'Hatshepsu a eu sur plus d'un point sa variante, ou, si l'on peut dire, sa réplique, à la fin de la XVIIIe dynastie.

ÉTUDE SUR ABYDOS

§ I[1]

Il n'y a pas ici une monographie historique, religieuse ou géographique d'Abydos, loin de là : c'est seulement, sur le rôle principal de cette ville, une courte série de recherches menant à une conclusion qui se dégagera d'une manière plus ou moins nette.

Le pilote de la barque osirienne

I

M. Max Müller a signalé aux chapitres LXXVI et CIV du *Todtenbuch* thébain, à la place du groupe plus récent [2], le mot *abait, abat, abit,* , déterminé par un oiseau, ou *bebait, bait,* , déterminé par un insecte[3].

M. Le Page Renouf[4] pense que le même nom d'oiseau *abait,* donné par extension à une partie du gouvernail de

1. Publié dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1891, t. XV, p. 135-151.
2. Lepsius, *Todtenbuch*, chap. LXXVI et CIV.
3. *Zeitschrift*, XXX, p. 56-59.
4. *Proceedings*, juin 1892, t. XIV, p. 396-402.

la barque osirienne[1], s'appliquait à un personnage mythique, [2] ou [3], *the bird-fly*, représenté aux Pyramides royales dans une barque, sous une forme d'oiseau, ou symbolisé par la barque seule[4]. Quant à l'insecte *bait* qui figure au *Todtenbuch*, ce ne serait pas une guêpe, car le scribe qui l'a dessiné savait parfaitement faire une guêpe, mais *a very queer insect*.

Quelques remarques nouvelles, en permettant d'identifier le *bait*, montreront que ces vues sont justes.

Le mot *abait* a pour déterminatif un petit oiseau à aigrette, (cf. le copte ⲉⲃⲁⲓ, *upupa*), peut-être l'alouette huppée[5], si ce n'est pas simplement le jeune épervier, tandis que sa variante *bait* est déterminée par un insecte dont les pattes antérieures dépassent la tête : cette attitude est rendue d'une manière contradictoire, et par conséquent douteuse, au tome premier et au tome second du *Todtenbuch* de M. Naville, mais, en recourant au texte même, le *Papyrus de Nebseni* ou *Papyrus Burton*, qui est au British Museum, toute incertitude disparaît. Voici, d'après une obligeante communication de M. Wallis Budge, la véritable forme donnée au *bait* par le scribe, , chap. LXXVI, et , chap. CIV[6].

Cette esquisse ne rappelle à l'esprit que le mantis, célèbre dans les légendes africaines[7]. L'oiseau *abait* a donc pour variante un insecte de nom analogue, qui est le mantis : or, cet insecte se retrouvant, comme l'aviron-oiseau *abait*,

1. Sarcophage de Horhotep, l. 714.
2. *Id.*, l. 468.
3. *Pepi I*, l. 79, et *Merenra*, l. 109 et 706.
4. *Merenra*, l. 334, et *Pepi II*, l. 22 et 852.
5. Cf. Schiaparelli, *Una tomba Egiziana inedita della VI^a dinastia*, p. 20.
6. Cf. Naville, *Todtenbuch*, II, pl. 159 et 240.
7. Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, I, p. 103.

dans la barque d'Abydos, et, au rituel de l'*Ap-ro*, se combinant avec la guêpe comme ailleurs l'oiseau, il y a là une double raison pour que l'oiseau guêpe ou *bird-fly* soit l'*abait*.

En premier lieu, une stèle de la XVIIIe dynastie, publiée par S. Sharpe[1] et étudiée par M. Wallis Budge[2], mentionne la navigation des âmes qui s'en allaient chaque année à la Fente d'Abydos, analogue ou identique à la porte de l'enfer ou Ro-sta, dans la barque osirienne, comme les âmes qui passaient de Gaule en Angleterre, d'après une tradition déjà recueillie par Procope[3] :

Tu navigues, insecte Ba d'Abydos, dit le texte à l'élu, *large est pour lui la place dans la barque, et il suit le dieu à U-Puka, lors de la fête d'Uaka,* les 17 et 18 du mois de Thoth[4]. Le texte ajoute plus loin que l'élu était appelé à la table d'offrandes dans l'oasis nommée *l'île de Testes,* détail à remarquer.

Ici, le *ba* est une sauterelle, comme le prouve la copie que M. Wallis Budge a eu la bonté de prendre à nouveau sur le monument, qui est à Londres, , mais le mantis, qui tient à la fois de la libellule et de la sauterelle, est encore appelé aujourd'hui dans le langage courant, et même dans différents vocabulaires, une sauterelle; à plus forte raison a-t-il été dénommé de la même manière par les anciens. Dans son commentaire sur le *Lycurgue* d'Eschyle, Aristarque[5] disait du mantis que cette sauterelle, τὴν ἀκρίδα ταύτην, porte malheur aux bêtes qu'elle regarde. Récemment, dans son grand article *Mythology* de l'*Encyclopædia Britannica,*

1. Sharpe, *Egyptian Inscriptions*, I, pl. 105.
2. *Transactions*, VIII, part 3, p. 327.
3. Leroux de Lincy, *Le Livre des Légendes*, p. 92.
4. Cf. *Merenra*, l. 67, et *Pepi II*, l. 48.
5. Eschyle, édition Didot, fragment 28, d'après le scoliaste de Théocrite, *ad Idyl.*, X, 18.

M. Andrew Lang a écrit que l'Être suprême de la mythologie boschimane est la sauterelle appelée mantis[1]. Dans la première partie de *Il Libro dei Funerali*[2], l'*Ap-ro*, M. Schiaparelli a remplacé par une sauterelle le mantis du tombeau de Séti Ier; et il est visible que la même identification a été faite, comme sur la stèle de Londres, par les Égyptiens, qui divinisaient la sauterelle et la colombe, suivant Théodoret, cité par Champollion dans le manuscrit de son *Panthéon*[3]. Aux Pyramides royales, où l'élu prend la forme de la sauterelle de Ra pour atteindre le ciel, [illegible][4], il est parlé du *feu sortant du gosier de la sauterelle, et de l'eau que produit le criquet,* [illegible][5]. Le déterminatif du mot imitatif *keket* ressemble beaucoup moins à une courtilière ou à un charançon qu'à une forme de la sauterelle donnée par M. Birch[6].

En second lieu, le passage de l'*Ap-ro* qui vient d'être indiqué mentionne le mantis avec la guêpe.

Après la purification de la statue funéraire qu'il s'agissait de consacrer par l'ouverture symbolique de la bouche, et avant l'*éclairage* de cette statue, avait lieu sa présentation au prêtre officiant, le Sem, qui dormait[7] dans la tombe d'un sommeil visité par les dieux, et que réveillait l'arrivée des autres prêtres. Le texte de l'*Ap-ro*, aux tombes royales, est divisé en colonnes au bas desquelles se trouvent, nettement séparés du reste par une barre, des espèces de titres, notes, ou mementos.

1. Deuxième partie, II, chap. I, § 1.
2. Page 65.
3. T. I, p. 42, à la Bibliothèque nationale.
4. *Pepi II*, l. 860.
5. *Pepi II*, l. 159.
6. *Zeitschrift*, 1866, p. 86.
7. Cf. Stèle C 3 du Louvre, l. 11 et 15.

Ligne 40[1]. *Le Sem couché s'éveille, et découvre les Amu-Khent. — Les dieux et le couché.*

— 41. *Le Sem dit : Je vois le père en sa forme complète*[2].

— 42. *Les Amu-Khent disent devant le Sem :*

— 43. *Il n'existait plus pour toi, ton père.*

— 44. *Le Sem dit devant les Amu-Khent :*

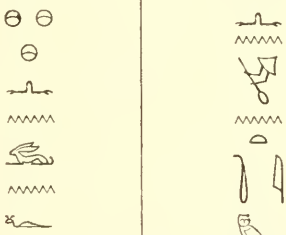
— 45. *Le Chasseur*[3] *de dieu l'avait pris. — Le Chasseur de dieu.*

— 46. *Les Amu-Khent disent devant le Sem :*

— 47. *Je vois le père en sa forme complète. — Forme de mantis.*

— 48. *Quelles choses ! Il n'existait plus. — Guêpes.*

— 49. *Et il n'y a pas de manque en lui*[4]. — *Ombre.*

L. 47	L. 48	L. 49
		
		(et le corps noir et nu).

1. *Séti Ier*, III, p. 3.
2. Cf. *Zeitschrift*, 1881, pl. 4, *b*, l. 26-27.
3. Cf. *Todtenbuch*, chap. CXII, l. 1.
4. Cf. *Teti*, l. 269 et 278, et Tombeau de Horhotep, l. 43.

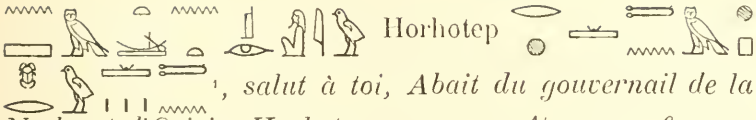
Pour l'avant-dernière ligne, Ramsès III et Tauser ont, au lieu de la leçon de Séti Ier, , et Rekhmara , etc.[1], pour , etc. : *Quel bonheur! Il existe.* Cf. [2], variant avec , etc.[3]

II

Bien que les textes qui parlent de l'*abait* ne soient pas nombreux, ils permettent cependant de reconstituer à peu près la physionomie de ce type bizarre,

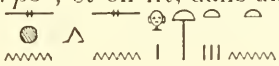
Le mot qui le désigne est un composé, puisqu'on rencontre l'*abait* seul dans plusieurs cas et même la guêpe seule dans un passage du *Todtenbuch* thébain, qui joue en même temps sur le nom de l'*abait : ô ce portier de la Bat* (maison ou caverne) *de la Guêpe, qui est dans l'Amenti* (chap. XLI). Si le mot est un composé, c'est aussi un collectif, car on le trouve employé indifféremment au singulier comme au pluriel, et peut-être aussi au duel. L'*Ap-ro* semble le mettre au pluriel en triplant le signe de la guêpe. Le sarcophage de Mentuhotep remplace la phrase du sarcophage de Horhotep, *le bird-fly est mon guide,* [4], par celle-ci, [5], *c'est le bird-fly qui est mes guides,* et de même le Chapitre de la barque Neshemt, au tombeau de Horhotep, interpelle l'*abait* de l'aviron tantôt au singulier et tantôt au pluriel :

1. Virey, *Le Tombeau de Rekhmara*, pl. 33.
2. Dümichen. *Der Grabpalast des Patnamenap*, II, pl. 2, l. 40.
3. Schiaparelli, *Il Libro dei Funerali*, parte prima, p. 115.
4. Lignes 468-469.
5. *Älteste Texte*, pl. 14, l. 41-42.



[1], *salut à toi, Abait du gouvernail de la Neshemt d'Osiris, Horhotep vous connaît en vos formes.* On pouvait donc dire un *bait-* , par exemple, comme on disait un , d'où il suit que le mot s'appliquait à toute une classe d'êtres.

Cette catégorie est celle des mânes, comme l'indiquerait le mot *bait* ou *abait* avec le préfixe archaïque[2], ressemblant à , *animé*[3], et comme le montre l'*Ap-ro*, qui appelle de *mantis-guêpes-ombre* le mort figuré par sa statue, . La statue de l'*Ap-ro* restait pareille à l'ombre jusqu'aux derniers rites de la cérémonie, ceux de l'habillement, car elle était nue comme l'ombre égyptienne, et c'est par anticipation que les premiers tableaux la montrent armée et vêtue. Le titre du livre dans Séti Ier dit formellement : *Faire l'Ap-ro dans la salle de l'or à la statue, la première fois : on la place sur du sable dans la salle de l'or, la face au sud, et elle est nue dans la terre, le jour où ses habits sont derrière elle*[4].

L'ombre n'était que le décalque du corps, aussi voit-on souvent l'hiéroglyphe qui la désigne sur la tête de la momie, indice du rapport étroit de ces deux parties de l'homme; dans les différents exemplaires du *Todtenbuch*, le mot *ombre* varie même avec le mot *corps*[5], et on lit, dans un texte cité par M. Birch[6] : *Vos âmes*  *se posent*

1. Ligne 741.
2. Cf. *Merenra*, l. 105, et *Pepi II*, l. 17.
3. *Merenra*, l. 74, et *Pepi II*, l. 77.
4. Cf. Schiaparelli, *Il Libro dei Funerali*, parte prima, p. 27.
5. Chapitres LXXXIX et XCII, éditions Lepsius et Naville.
6. *Transactions*, VIII, part 3, *On the Shade or the Shadow of the Dead*, p. 394.

sur vos ombres, c'est-à-dire sur vos corps (cf. [illegible]), ce qu'illustrent certaines vignettes des papyrus funéraires[2]. Au *Livre de l'Enfer*, le corps et l'ombre sont en parallélisme : « Le dieu est venu à son corps, *kha-t;* le dieu » a été remorqué à son ombre, *khab-t;* tu as rejoint ton » corps, *t'e-t*[3]. » C'est le Soleil infernal ayant à la fois la tête du bélier, c'est-à-dire de l'âme, *ba*, et le nom du cadavre, *af*. L'idée qui ressort de ces textes est celle-ci : l'enfer, tombe collective, devant contenir les momies qu'on savait néanmoins ailleurs, les momies y furent représentées par les ombres. Lucien peuplait de même son Hadès de squelettes imaginaires, substituts des vrais corps.

Si l'oiseau *abait* correspondait à l'âme *ba*[4], pourquoi la guêpe [illegible] ne correspondrait-elle pas à l'ombre [illegible], le phonétique *kheb* étant très usité pour la guêpe, même dans le titre royal? La réunion des groupes *abait* et *kheb*, toute pareille au composé βαι-ήθ, *âme* et *cœur*, qu'Horapollon[5] donne pour le nom de l'épervier, n'aurait rien que de naturel. En effet, les mots *âme* et *ombre* avaient une tendance prononcée à se réunir, *ba-khebt*, comme on le voit au *Todtenbuch* et ailleurs : [illegible]

1. Pierret, *Études égyptologiques*, VIII, p. 13. Stèle C 117 du Louvre.
2. Naville, *Todtenbuch*, I, chap. LXXXIX, XCVII et CIV.
3. Sharpe et Bonomi, *Sarcophage de Séti Ier*, pl. 13, B.
4. Cf. *Proceedings*, juin 1892, p. 400-402.
5. *Hieroglyphica*, I. 7.
6. *Todtenbuch*, chap. XCI, l. 2.
7. *Id.*, chap. XCI et XCII.
8. Birch, *On the Shade*, p. 393.

[1], etc. M. Birch a publié un assez grand nombre de figures d'âmes oiseaux ayant l'éventail de l'ombre derrière elles[2] : d'autres l'ont, comme la momie, sur la tête[3].

On remarquera que le mot *ombre* pouvait recevoir la marque du pluriel quand il ne s'agissait que d'une seule personne, par exemple [4], [5], ce qui rappelle les trois guêpes paraissant former un pluriel dans la rubrique de l'*Ap-ro*, si la répétition du signe n'est pas là pour la lettre *u*, comme dans [6], [7], etc. En tout cas, cette rubrique, faisant de l'ombre une sorte d'intermédiaire entre l'âme et le corps, semble bien devoir se comprendre ainsi, d'après les observations qui précèdent, *forme de mantis et guêpes* (ou *guêpe*), *ce qui est l'ombre*, et les trois groupes n'en seraient, pour ainsi dire, qu'un, ayant l'ombre humaine pour déterminatif, en hiéroglyphes ordinaires , (cf.), ou encore ; le nom de l'ombre est écrit dans l'*Ap-ro* de Butehamen[8].

Le type *bird-fly*, fantastique au même titre que le scorpion à deux aiguillons des anciens, serait donc l'ombre, légère et fuyante comme un être ailé, mais identique au corps nu par le contour, quelque chose comme le revenant, εἴδωλον ἀμαυρόν, le corps fluide de l'âme, le périsprit des modernes. Aussi, tout en le représentant par un oiseau et par

1. Champollion, *Notices*, II, p. 621.
2. *On the Shade*, planches.
3. Champollion, *Notices*, II, p. 622.
4. Birch, *On the Shade*, p. 391.
5. Naville, *Todtenbuch*, II, chap. CXLIX, *k*.
6. Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenap*, II, pl. 2, l. 40.
7. Flinders Petrie, *Ten Years' Digging in Egypt*, p. 73.
8. Schiaparelli, *Il Libro dei Funerali*, parte prima, p. 66, et pl. 4, l. 20.

un insecte, la sauterelle et la colombe de Théodoret, sans doute, les Égyptiens ne perdaient-ils pas de vue le corps qu'il figurait, de même que pour les *rekhiu*, dont le phonétique est déterminé comme celui de l'*abait* par l'oie[1] ou par l'oiseau huppé, et dont ils faisaient tantôt des oiseaux et tantôt des hommes[2]. Les Grecs ne concevaient pas les choses autrement lorsqu'ils donnaient à l'âme la forme humaine malgré son nom de ψυχή, comme dans la Νεκυία de l'*Odyssée*.

La conjecture que le *bird-fly* de l'âme pourrait être le papillon[3], comme chez les Grecs et chez plusieurs autres peuples, paraît très plausible : c'est à tout le moins quelque chose de ce genre, un oiseau ou un insecte figurant, par comparaison ou calembour, l'âme-ombre, qui figure le corps; le vol de l'âme au-dessus du corps est indiqué par le papillon lui-même dans un texte de basse époque[4].

Par contre, en Grèce, l'abeille symbolisait aussi les âmes, que Sophocle comparait à un essaim[5], comme Virgile : *ac veluti in pratis*, etc.[6] Suivant Porphyre, les anciens appelaient abeilles les âmes destinées à renaître[7] : Saon fut guidé vers l'antre de Trophonius par un essaim d'abeilles[8], et ce caractère à demi funèbre de l'insecte a dû être pour quelque chose dans la croyance, si fortement enracinée chez les Romains, qu'un essaim portait malheur là où il s'arrêtait.

L'*Ap-ro* montre l'*abait* dans son rôle humain : les autres textes le représentent dans son rôle divin, qui n'est d'ailleurs que l'élargissement du premier. Analogue peut-être au ornithocéphale des hypogées royaux[9] et au

1. Cf. Naville, *Todtenbuch*, chap. I, pl. 6, et chap. XVIII, pl. 78, 79.
2. Cf. Diodore, I, 87.
3. *Proceedings*, juin 1892, p. 409.
4. *Recueil de Travaux*, IX, p. 90.
5. Porphyre, *De Antro Nympharum*, 18.
6. *Énéide*, VI, v. 705.
7. Porphyre, *De Antro Nympharum*, 18 et 19.
8. Pausanias, IX, 40.
9. Champollion, *Notices*, II, p. 600.

des *Aelteste Texte*[1], l'*abait*, alors, n'était plus seulement l'âme et l'ombre, mais le type, le chef, et le guide des mânes.

Aux Pyramides royales, entre Tatun qui parfume le Pharaon et Ra qui l'appelle, le *bird-fly* enfante ou façonne, , le royal défunt. Ce texte montre le dieu en barque sous la forme, ou d'un oiseau becquetant, dans *Merenra*, l. 706, ou d'un épervier dans le même, l. 109, ou d'une oie dans *Pepi I*, l. 79, ce qui coïncide assez bien avec l'un des cartouches de *Merenra*, le Μεθεσοῦφις de Manéthon, , et [2], nom qui se lirait Batemsaf, et dont le *b* serait devenu un *m*, comme dans Khemmis pour Kheb et Méroé pour Béroua. L'on aurait encore, ici, l'*abait* protecteur et pilote représenté par différents oiseaux, ce dont il ne faut pas s'étonner, car les Égytiens se plaisaient à ces réunions de symboles. Ils faisaient dire, par exemple, à l'élu, au sujet d'un des endroits sacrés d'Abydos : *Je vole en épervier-bak, je glousse en oie-smen, et je me pose sur cette route du bassin,* [3], ou[4] : *Je suis l'oiseau-nenu sur la route sans fin,* [5].

Les autres textes mentionnant le *bird-fly* présentent le personnage sous un même aspect que les Pyramides royales, c'est-à-dire qu'ils font de lui une sorte d'Hermès psychopompe ou de Charon égyptien.

Les deux chapitres du *Todtenbuch*, où on le rencontre, sont ainsi conçus :

Chapitre LXXVI. — *Formule pour prendre toutes les formes qu'on veut. J'entre dans le palais du roi* (Osiris)[6]; *l'Abait*

1. Pl. 26, l. 8; cf. *Todtenbuch*, chap. CI, l. 7.
2. Cf. Daressy, *Recueil de Travaux*, XI, p. 79.
3. *Todtenbuch*, édition Naville, chap. I, l. 49.
4. *Id., h.*
5. Cf. *Pepi I*, l. 646 et 651.
6. Cf. Pierret, *Études égyptologiques*, I, p. 34.

m'amène. Salut à toi, qui voles au ciel pour éclairer les étoiles. Je veille sur la mitre[1]. *C'est moi. Je prospère à jamais. Dieu grand, livre-moi le passage par où je pénétrerai.*

Chapitre CIV. — *Formule pour s'asseoir entre les grands dieux. Je m'assieds entre les grands dieux, je passe par l'endroit de la barque sekti* (un des aspects de la nef solaire, à laquelle on identifiait la Neshemt[2]); *l'Abait m'amène pour voir les grands dieux qui sont dans le monde souterrain. Je suis un de ceux dont la parole est infaillible en leur présence. — Tu es pur.*

Au sarcophage de Horhotep, *Chapitre d'amener la barque*, l. 468-469, l'élu, questionné sur son guide vers l'Élysée, répond : *Mon guide est le bird-fly*, ou, d'après la variante des *Actteste Texte : Le bird-fly, c'est mes guides.*

Enfin, dans la barque même, une partie du gouvernail est appelée l'oiseau *abait*, et le rôle de pilote des âmes qu'avait l'*abait* explique bien pourquoi le gouvernail de la nef des âmes a reçu ce nom. C'est par une confusion d'autant plus naturelle entre la rame et le rameur que les Égyptiens personnifiaient toutes les parties de chaque navire divin[3], dont l'ensemble s'identifiait souvent avec son dieu, comme on l'a vu pour le *bird-fly*. La Neshemt elle-même était une déesse[4], et avait des prêtres[5]. Les rites du voyage réel ou fictif des morts à Abydos, lors des funérailles, *pour connaître les choses d'Abydos*[6], comportaient l'adoration des poteaux où l'on attachait la proue et la poupe des barques[7].

Quand donc l'élu est dit naviguer en *ba-sauterelle* d'Aby-

1. Cf. *Todtenbuch*, chap. XCII, l. 3.
2. *Dendérah*, IV, pl. 74, *b*.
3. Cf. *Todtenbuch*, chap. LVIII, XCIX et CXXII.
4. Mariette, *Abydos*, III, p. 26, 426 et 451.
5. *Id.*, III, p. 493.
6. Champollion, *Notices*, II, p. 401.
7. Virey, *Le Tombeau de Rekhmara*, pl. 26; cf. Champollion, *Notices*, II, p. 620.

dos, cette expression peut l'assimiler aussi bien au gouvernail qu'au conducteur de la Neshemt. Il se représente ailleurs comme l'*aviron du Soleil,* dont on le voit souvent diriger la barque[1], , *je suis l'aviron du Soleil qui passe en barque par lui ses vieillards, je suis la baguette de la Destinée qui fait marcher par elle la barque des aînés,* etc.[2] Au *Papyrus n° 2 de Berlin,* Meruitens, comparé à Thoth, est appelé *le gouvernail de la terre entière,* d'après la traduction de M. Chabas[3], ; cf. le mot , *pilote*[4]. Dans un papyrus magique du British Museum, le nom de *bâton* ou de *rame du lac* est donné à Horus, et c'est Horus[5] qui manœuvre d'habitude, dans la barque divine, les deux grands avirons de l'arrière, lesquels portent la tête d'épervier d'Horus lui-même à leur extrémité supérieure, là où se trouvait sans doute aussi, dans la Neshemt, la tête de l'*abait,* dit l'*œil,* [6], cet œil déesse *Mert* qui accompagnait le mort amenant la nef des âmes[7]; la tête du Pharaon, dans le vaisseau de l'autre monde qui porte Ramsès III[8], termine pareillement les avirons.

La même qualification de bâton ou de rame formait un des titres de la hiérarchie égyptienne. S'il existait une fonction de , porteur de bâton, ou peut-être d'enseigne (cf.

1. *Pepi II,* l. 857; *Todtenbuch,* chap. CXXX, l. 10; chap. XLIX, *b,* et passim; Pierret, *Études égyptologiques,* I, p. 54; etc.

2. Sarcophage de Horhotep, l. 329 et 311-312; cf. *Todtenbuch,* chap. LXIII, l. 1.

3. *Zeitschrift,* 1864, p. 101.

4. Mariette, *Abydos,* III, p. 398.

5. *Todtenbuch,* chap. XV, l. 27.

6. *Id.,* édition Naville, II, chap. XCIX, pl. 226.

7. *Id.,* chap. LVIII et CXXII.

8. Rosellini, II, pl. 107-108, et Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians,* édition Birch, II, pl. 13, 2.

[1]), et de porteur de rame, , *samer porteur de la rame* (?) *bai du roi*[2], une autre charge était celle de *bâton du roi dans les temples*, sous les Ptolémées, [3], [4], et, sous l'Ancien Empire, ou , *bâton* ou *rame du Rekhi*, c'est-à-dire du Pharaon. Le Pharaon était l'homme ou le Rekhi suprême, puisque, au Ramesséum, Ramsès II est [5], que, à Philæ, sous Auguste, les rois d'Égypte sont appelés [6], et que la reine est assez souvent dite la *Rekhit*, aux basses époques[7], comme Hathor dans son protocole royal[8].

III

L'oiseau *rekhi* pourrait être l'oiseau *abait* sous un autre nom. Le premier est exactement semblable au deuxième. L'épervier par excellence, Horus, qu'un nom saïte paraît identifier avec le *bird-fly*, [9], est le guide des Rekhiu[10]. Les Rekhiu, ou certains Rekhiu, ont pour protecteur ou chef, d'après les Pyramides royales[11], un dieu , *si tu repousses Batu, dont ses deux Rekhiu,*

1. *Dendérah*, III, pl. 37, *h*; cf. IV, pl. 23.
2. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 422.
3. Stèle d'Imhotep, fils de Khabap, l. 1.
4. Lepsius, *Auswahl*, pl. 16.
5. Champollion, *Notices*, I, p. 882; cf. *id.*, p. 341, et II, p. 71, 81 et 232.
6. *Id.*, p. 176.
7. J. de Rougé, *Edfou*, II, pl. 132; *Denkmäler*, IV, pl. 82, *b*, l. 1; etc.
8. *Dendérah*, I, pl. 29, *a*, 59, *a*, 79, *a*, et II, 26; etc.
9. Mariette, *Abydos*, III, p. 469.
10. *Teti*, l. 282; Champollion, *Notices*, II, p. 345; etc.
11. *Pepi I*, l. 648 et 720, et *Merenra*, l. 748-749.

ou ses deux groupes de Rekhiu, , *aiment l'arrivée, ce sera repousser le roi.* Il y avait dans l'enfer une porte du *retour des Rekhiu*[1], et l'idée du Rekhi en barque est quelquefois suggérée par les textes ou les tableaux : ainsi la nef menant Ramsès III au paradis est décorée de Rekhiu peints sur la voile[2], et une barque sacrée de l'Ancien Empire s'appelle [3]. Ces rapports entre l'*abait* et le *rekhi* ont peut-être leur valeur, mais il faudrait des documents plus précis pour qu'il fût permis de se prononcer.

Il n'est pas plus certain qu'on doive assimiler le dieu *abait* ou *bebait* au dieu Baba, Babi, Babou, Bai[4], personnage dont le *Todtenbuch* fait un chien qui garde le bassin infernal[5], et que divers documents disent fils aîné d'Osiris[6], ou juge des morts à Héracléopolis, avec Osiris et Shu[7], ou guide des heures[8], ou servant de type à l'une des parties du corps[9], ou né de la déesse Akhemt, [10], ou même, en un sens, analogue à Khem, dont son hiéroglyphe semble joindre le fouet à la mitre osirienne, [11]. Malgré ces affiliations, Baba, maître des ténèbres[12], monstre que l'on conjurait[13],

1. *Merenra*, l. 65.
2. Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, édition Birch, t. II, pl. 13, 2.
3. *Denkmäler*, II, pl. 18 et 22.
4. *Unas*, l. 641 et 647; Sarcophage de Horhotep, l. 416; etc.
5. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 67; cf. chap. CXXV, l. 36, et édition Naville, II, pl. 313.
6. *Todtenbuch*, chap. LXIII, l. 2.
7. *Id.*, chap. XVIII, l. 30.
8. *Unas*, l. 643-644.
9. *Pepi I*, l. 568, et *Älteste Texte*, pl. 11, l. 15.
10. *Unas*, l. 644-645; cf. Sarcophage de Horhotep, l. 413-414, et Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenap*, I, 2e partie, p. 53.
11. *Proceedings*, juin 1886, p. 198; cf. Sarcophage de Horhotep, l. 446.
12. *Unas*, l. 646-647.
13. *Pepi I*, l. 604.

dévorateur des entrailles des grands[1], auteur de la térébenthine produite par le saignement de son nez[2], etc., était profondément typhonien, comme l'ont compris les Grecs[3], et comme le montre bien un texte du Moyen Empire, au sarcophage de Horhotep, *Chapitre d'amener la barque*, l. 437-440[4].

Ce caractère hostile concorde assez mal avec les données que l'on a sur l'*abait* psychopompe, et, de plus, le nom du Baba, qui ressemble bien à celui de la caverne, *baba*, n'est jamais déterminé par l'oiseau ou l'insecte, deux objections importantes.

On pourrait répondre à la première que le mantis, insecte particulièrement vorace, a un double aspect, malfaisant et bienfaisant dans les fables africaines, de même que le revenant chez tous les peuples, en sorte qu'il n'y a pas d'impossibilité non plus, théoriquement, à ce que l'*abait* et l'*ombre* aient eu un rôle bon et mauvais, en Égypte. Ce seraient alors, dans leur mauvais rôle, le Babys-Typhon triomphant d'Osiris d'après les traditions d'Abydos[5], et la guêpe servant d'hiéroglyphe au mot meurtrier, ou au sang malfaisant du crocodile, le saignement de nez de Baba, d'après Horapollon[6].

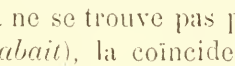
La seconde objection serait aussi contrebalancée, non seulement par le passage des Pyramides royales où Babu, , est adjuré de se retirer après avoir passé le Pharaon en barque, [7], mais encore par le chapitre LXIII du *Todtenbuch* (version A de l'édition Naville) :

Formule pour boire de l'eau et ne pas être brûlé par le

1. *Todtenbuch*, chap. CXXV, l. 36; cf. chap. XVII, l. 61-68.
2. Birch, *Revue archéologique*, 1863, p. 121.
3. *De Iside et Osiride*, 62, et *Athénée*, XV, 7.
4. Cf. *Älteste Texte*, Sarcophage de Mentuhotep, pl. 12, l. 9-12.
5. *Athénée*, XV, 7.
6. II, 24.
7. *Pepi I*, l. 604; cf. *Denkmäler*, IV, pl. 46, *a*, l. 32.

feu. — O taureau de l'Ament, je guide vers toi. Je suis cet aviron de Ra qui passe en barque par lui les anciens. Que je ne sois pas brûlé, que je ne sois pas consumé. Je suis Baba, le premier fils d'Osiris : la purification de chaque dieu est dans son œil à Héliopolis (cf. Ain Schams). *Je suis le premier enfant d'Osiris, l'aîné, le grand preneur, qui se repose. La prospérité d'Osiris est son nom. Il délivre, et tu vis par lui*[1].

On voit que le chapitre LXIII assimile l'élu à la rame et au Baba, et, si le Baba ne se trouve pas par là même assimilé à la rame (comme l'*abait*), la coïncidence est véritablement étrange. Malheureusement, quelques analogies indirectes ne suffisent pas, en pareille matière, pour amener à confondre deux types d'apparence aussi distincte, qui ont pu n'avoir que des points de contact.

On ne saurait, encore moins, voir l'*abait* dans le *ba* ou *sacred boat*,  , qui paraît bien désigner une barque de transport[2], ni dans le *bat* du passage que voici, des Pyramides royales[3] : *Merira est le Vénérable, Merira est le Sistre à deux faces,* , *Pepi est Celui qui délivre, et il se délivre lui-même de tout mal*[4]. Que le mot *bat*, dont le déterminatif n'a pas l'édicule qui figure ici entre les deux cornes, ait le sens de *maillet*, , et de sceptre, *abt*[5], car le sistre chassait Typhon[6], ou de fétiche, *chose-esprit*, l'objet représenté dans ce texte n'en est pas moins la forme archaïque du sistre. On

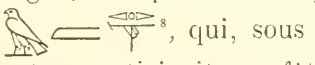
1. *Todtenbuch*, chap. LXIII, l. 1-3.
2. *Proceedings*, juin 1892, p. 401.
3. *Id.*, p. 400.
4. *Pepi I*, l. 267-268; cf. *Merenra*, l. 480.
5. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 125; Simeone Levi, *Vocabolario geroglifico-copto-ebraico*, t. II, p. 120, et Brugsch, *Supplément au Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 12.
6. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 63.

le retrouve à la basse époque, à Dendérah[1], et bien antérieurement on le voit, sous l'Ancien et le Moyen Empire, porté par certains grands[2]. Il y avait des chefs ou , *haq bat*[3], de cet emblème[4], comme Hathor elle-même, qui était [5]. C'est ainsi que, chez les Romains, le bucrâne était la marque distinctive des *Sodales augustales*[6]. Le sistre, crécelle dérivée du bucrâne, [7], et figurant la tête de la déesse vache avec ses cornes, avait deux faces, qui, au dire de Plutarque[8], étaient Isis et Nephthys; de plus, un de ses noms était *abt*[9].

S'il reste douteux que l'*abait* soit l'oiseau *rekhi* ou le dieu *Baba*, et s'il diffère de la barque *ba* comme du fétiche *bat*, les croyances que résume son nom paraissent néanmoins avoir laissé quelques traces. Il s'agit en définitive de la conduite des âmes (*bau, khebtu*), par un oiseau leur pareil, vers les Symplégades égyptiennes, ou la Fente d'Abydos[10], de sorte qu'on peut voir là, les Égyptiens aimant assez à joindre les idées de voguer et de voler[11], l'origine de l'émigration fabuleuse des éperviers d'Égypte, et, par suite, de la fameuse légende du Mont des Oiseaux, Gebel-el-Taïr.

1. *Dendèrah*, I, pl. 25, l. 3, et IV, pl. 15.
2. Mariette, *Mastabas*, p. 466-467, et J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, pl. 304.
3. *Horhotep*, l. 455.
4. *Denkmäler*, II, pl. 81; J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, pl. 56; *Mastabas*, p. 530; Champollion, *Notices*, II, p. 434; Pierret, *Études égyptologiques*, VIII, p. 130; etc.
5. *Dendèrah*, I, pl. 28; cf. *Abydos*, II, pl. 39, et III, p. 23.
6. J. Marquardt, *Le Culte chez les Romains*, II, *les Sodales augustales*.
7. *Dendèrah*, I, pl. 28; cf. stèle C 15 du Louvre.
8. *De Iside et Osiride*, 63.
9. Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 37.
10. Cf. Birch, *Zeitschrift*, 1864, p. 95.
11. *Pepi I*, l. 390; *Pepi II*, l. 916; *Horhotep*, l. 730, 731; etc.

D'après cette légende, dont la forme et le lieu ont souvent changé, il existe en Égypte une montagne des oiseaux ou de la grotte[1], qui a une gorge servant « tous les ans, à un » jour fixe », de rendez-vous à une foule d'oiseaux. Suivant Quatremère[2], les historiens arabes contaient que ces oiseaux, appelés *boukir*, étaient attirés par un talisman, et venaient successivement introduire leur bec dans une fente de la montagne. La fente se refermait sur l'un d'eux, et les autres s'envolaient vers l'intérieur de l'Afrique[3]. L'emplacement tantôt occidental et tantôt oriental de la montagne variait entre les environs d'Aschmounéin, de Siout et d'Akhmim, mais toujours dans le voisinage d'un couvent, c'est-à-dire qu'il flottait dans la partie de l'Égypte où le fleuve est resserré entre les deux montagnes qui le bordent. D'après la *Description de l'Égypte*, les oiseaux sont des ramiers noirs, appelés Segaou el-Hadd, nom qui indiquerait pourtant une petite espèce d'épervier[4].

Le départ des éperviers est raconté par Élien[5] : au commencement du printemps, ils s'en allaient, à peu près comme les colombes de l'Éryx[6], en Libye, sous la conduite de deux des leurs, dans des îles où ils faisaient leurs nids et d'où ils ramenaient leurs petits. Le même auteur parle aussi de deux corbeaux consacrés, dans la montagne, à l'Apollon de Coptos[7], lequel était Horus-Khem,  [8], qui, sous le nom d'Horus de Shent, ou de Coptos, participait aux fêtes

1. Cf. *Todtenbuch*. chap. CXLIX, *g*, édition Naville.
2. *Mémoires historiques et géographiques sur l'Égypte*, t. I, p. 29-38.
3. Guide Joanne, *Égypte*. p. 468.
4. *Heptanomide*, chap. XVI, § 2.
5. *De Natura animalium*, II, 43.
6. *Id.*, IV, 2, et *Variæ Historiæ*, I, 15.
7. *De Natura animalium*, VII, 18.
8. J. de Rougé, *Inscriptions géographiques d'Edfou*, pl. 139; cf. *Pepi II*, l. 738.

d'Abydos[1]. Les deux corbeaux sont probablement une variante des deux éperviers[2] du sud et du nord[3] figurant le nome Coptite, dont le dieu Khem présidait à une des fêtes funéraires, *la sortie de Khem,* possédait une Neshemt comme Osiris[4], était souvent mentionné à Abydos, était adoré aux gorges conduisant comme Abydos hors de l'Égypte, était le maître des Mat'aiu[5], et avait son nid dans l'oasis dite *l'île de Testes*[6], où s'en allaient les mânes, comme nous l'apprend la stèle de Londres[7]. Si ces éperviers et ces corbeaux correspondaient aux deux et aux deux , emblèmes de l'âme[8], qui représentent l'*abait* aux Pyramides royales (cf., comme couples de conducteurs, les deux chacals *Ap-uatu,* et les deux loups qui menèrent Rampsinit aux enfers), on s'expliquerait pourquoi la fable du Mont des Oiseaux a hanté les parages d'Akhmîm, une des villes de Khem, qui aurait hérité avec Coptos des traditions d'Abydos déchue[9], en les adaptant aux siennes. Aujourd'hui, la légende est fixée près de Minieh, et l'antique région ou porte de la Fente, U-pek, dont le site se trouvait assez éloigné du Nil, est tombée dans le même oubli qu'Abydos.

Par une fortune analogue, le mantis a cédé aussi la place à l'oiseau dans les croyances locales, mais son caractère de guide reste fort explicable. Il existe des oiseaux qu'on appelle *indicateurs,* et le mantis a une faculté du même genre que la leur, du moins en apparence : en effet, une des par-

1. Stèle C 3 du Louvre, l. 14 et 15: cf. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 61-63.
2. Cf. Horapollon, I, 8.
3. *Dendérah*, IV, pl. 33.
4. J. de Rougé, *Revue archéologique*, 1865, p. 331.
5. Mariette, *Papyrus de Boulaq II*, pl. 11, l. 4.
6. Chabas, *Papyrus magique Harris,* pl. 6, l. 11-13.
7. Cf. Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 1001.
8. Cf. Champollion, *Notices*, II, p. 514, et Horapollon, I, 7.
9. Cf. Strabon, XVII, 41.

ticularités de cet insecte, objet de superstitions chez presque tous les peuples, est qu'il étend souvent ses pattes antérieures à droite ou à gauche comme s'il désignait une direction, et de là vient qu'on a cru, en Provence comme en Angleterre[1], par exemple, qu'il enseignait le chemin aux passants.

En somme, il y avait à apprécier le raisonnement suivant : l'*abait*-oiseau est parfois un gouvernail de barque, donc l'oiseau-guêpe en barque est l'*abait*, et cette conjecture se trouve confirmée ainsi ; le *bait*-mantis est une variante de l'*abait*-oiseau, et il y a un mantis-guêpe, donc le mantis-guêpe est aussi une variante de l'oiseau-guêpe, qui, par là, se ramène encore à l'*abait*.

L'*abait* ou *bait* serait la forme *spiritualisée* du corps nu, ou l'ombre, le spectre, le revenant ; devenu le type des ombres, et représenté par un dieu, une barque, ou un aviron, il servait de guide aux âmes s'en allant dans l'autre monde par la Fente d'Abydos, et c'est de cette émigration que vient sans doute la légende du Mont des Oiseaux.

§ II[2]

L'Office des Morts à Abydos

I

Il y a, au chapitre XVII du *Livre des Morts*, un passage qui s'explique presque entièrement par une cérémonie d'Abydos.

Voici le texte du *Todtenbuch : Cet Osiris* un tel *est celui qui a traversé pur* (ou *sauf*, , d'après un an-

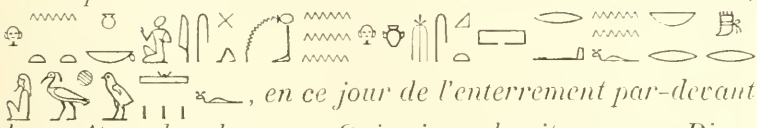
1. Cf. Blanchard, *Métamorphoses des Insectes*, p. 574.

2. Publié dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1893, t. X, p. 433-455.

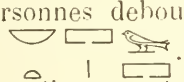
cien texte[1]) *la Mesek-t, et celui à qui l'on a donné* (ou *apporté,* , d'après un texte thébain[2]) *le gâteau* (ou *les gâteaux,* variantes et) *du Tehen qui est dans Tanent,* (*sic*) . La glose ajoute : *Celui qui a traversé, pur, la Mesekt, c'est Anubis, qui est derrière le coffre contenant les entrailles d'Osiris. Celui à qui l'on a donné,* , *le gâteau de Tehen dans Tanen, c'est Osiris;* ou bien : *le gâteau de Tehen dans Tanent, c'est le ciel et la terre;* ou bien : *c'est le châtiment des deux terres par Shu,* , *dans Héracléopolis; le Tehen, c'est l'œil d'Horus, et Tanent, c'est le lit d'Osiris*[3].

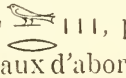
L'expression ou ne signifie pas *celui qui donne,* mais *celui à qui l'on donne,* comme dans , [4], [5], [6], [7]. Le chapitre CLXXVI du *Todtenbuch* est ainsi conçu : *Formule pour ne pas recommencer à mourir dans la contrée divine d'en dessous. — C'est mon horreur le pays de l'Est*[8]*; que je n'entre pas à l'abattoir, qu'on ne me fasse pas celles des choses qui sont en horreur aux dieux, car je suis celui qui a traversé, pur, la Mesekt,*

1. Lepsius, *Ælteste Texte*, pl. 19, l. 59 et 60.
2. Naville, *Todtenbuch*, II, pl. 69.
3. Lepsius, *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 79-83, et Naville, *Todtenbuch*, II, pl. 69 et 70.
4. Naville, *Todtenbuch*, chap. XVII, pl. 65, et chap. CLXXXI, l. 17.
5. *Id.*, chap. CLXXXI, l. 19.
6. *Id.*, l. 22.
7. *Id.*, chap. XLIII, et Sarcophage de Horhotep, l. 367-368.
8. Cf. *Todtenbuch*, chap. XCIII.

et à qui le Maître de l'univers a donné son talisman,  , *en ce jour de l'enterrement par-devant les maîtres des choses. — Qui sait ce chapitre est un Bienheureux parfait dans la contrée divine d'en dessous.* Ce petit texte, variante des lignes étudiées ici du chapitre XVII, montre bien comment il faut traduire la formule relative au talisman, ou Tehen.

La solennité d'Abydos est représentée dans le tombeau de Rekhmara[1], où se voient les funérailles fictives des personnages de distinction auprès d'Osiris : là, le convoi funèbre, qui aborde à Thinis, puis à Abydos[2], fait trois visites, une à Osiris, une à Anubis, une à la déesse de l'Occident, et c'est pendant la première que se pratique un rite, point essentiel de la cérémonie, qui met en scène le renseignement du *Todtenbuch*.

Pour se diriger vers Osiris, le convoi part du gynécée, , *l'appartement des femmes* représentées par deux personnes debout devant *la dame de la principale maison,*  . Le convoi se compose de deux barques, dont l'une, seule figurée d'abord et précédée par les deux pleureuses, contient les prêtres, *Kher-heb en chef, Neter-ur, Erpa, Neter-ta, Neter-mer* et *Semer,* assis sous une tente. *Les serviteurs disent : Sortie, descente, voyage, vers l'endroit où est ce dieu!*

Aussitôt après a lieu l'arrivée; le *kher-heb* est à terre, derrière un *her-ur* agenouillé devant une table d'offrandes, puis deux autres *her-ur,*  , présentent la cuisse de bœuf à chacun des deux poteaux d'abordage, celui de l'avant et

1. Virey, *Le Tombeau de Rekhmara*, pl. 25-27, et *L'Épisode d'Aristée*, p. 9-10.
2. Cf. *Mereura*, l. 104.

celui de l'arrière, [illegible], car les Égyptiens faisaient du poteau d'Abydos une déesse, et son appel est souvent mentionné aux Pyramides royales[1]. On est ici au port de Thinis; après le sacrifice d'un bœuf, la barque arrive à l'Occident par le canal d'Abydos, avec un *semer* au gouvernail, un *her-ur* à la proue, et un flambeau devant la tente, indice que la cérémonie avait lieu la nuit. A l'Occident figurent quatorze chapelles consacrées à différents dieux funéraires, et une salle où sont deux bouffons[2], coiffés du même bonnet de roseaux, ou *à jour*[3], que les baladines d'une scène reproduite par Wilkinson[4]; ce sont les [illegible], mot analogue à [illegible], nom du nain ou farceur égyptien, le *Nemma*.

Tout ce début est séparé du voyage de la seconde barque, amenant sur un lit le coffre qui est censé contenir la momie ou ses entrailles[5]. L'arrivée de la seconde barque aux deux mouillages comporte des offrandes d'eau et d'encens aux deux poteaux de l'avant et de l'arrière. Les deux barques ainsi parvenues au même point, on voit les prêtres, dont les uns s'en vont et dont les autres reviennent, dans une vaste place qui a, au centre, un bassin ombragé qu'entourent huit bœufs de sacrifice, puis, à l'extrémité, une liste ou table d'offrandes, un bassin dans un groupe de palmiers, et quatre autres bassins devant lesquels les pleureuses, à genoux, tiennent chacune deux vases.

Il reste à franchir les portes du temple. Après le nouveau sacrifice d'un bœuf, un *kher-heb*, qui *débarque dans l'obscurité*, prononce en face d'un *semer* l'appel suivant, [illegible] :

1. *Pepi I*, l. 611; *Merenra*, l. 101, 330, 415; etc.
2. Cf. *Denkmäler*, III, pl. 11, *e*.
3. Champollion, *Notices*, I, p. 493.
4. *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, édition Birch, II, p. 54.
5. Cf. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 81.

Levez la tête, dieux qui êtes dans l'enfer! Un tel *vient pour vous voir. Il est devenu un dieu, il ne périra plus jamais.* Et les *amu-khent,* les *kheru-heb,* les *sahu* et les *semeru* s'écrient : *Debout! Poussez vos acclamations multipliées! Asseyez-vous, et accomplissez votre acte de salut magique! Que la nécropole soit à* un tel! Les portes ne sont pas encore ouvertes : un *kher-heb* debout, un *neter-ta* et un *am-khent* assis, le *sem* qui frappe deux bâtons l'un contre l'autre, sorte d'appel, et les deux pleureuses qui présentent l'encens, se tiennent dans l'attente devant le premier pylône du temple. Le pylône franchi, trois flambeaux sont placés derrière un personnage pelotonné et enveloppé sur un lit : *le ker-heb offre l'encens et fait poser les flambeaux,* puis *faire venir à la cité de la Peau, et, en arrivant, se coucher sous elle au bassin de Kheper,* [1]. Un des noms d'Abydos est [2], *la cité de Kheper.* n'a pas, ici, son déterminatif, mais on le trouve au *Todtenbuch*[3] : *pars, va vers lui, tête à tête,* , *en approchant du Mesek du ciel,* ou *de la Meskhen-t,* , car les deux groupes ont été employés en variante par le scribe[4].

La cérémonie est presque terminée. Le *sem* et un *semer* purifient par des libations d'eau une nouvelle porte dont les côtés *sud* et *nord* sont indiqués, un *suten-rekh,* [5], *pioche quatre fois* sous deux obélisques que deux autres *suten-rekh*

1. Cf. *Le Tombeau de Rekhmara,* pl. 24.

2. J. de Rougé, *Edfou,* pl. 93, et Brugsch, *Dictionnaire géographique,* p. 715-716.

3. Chap. LVIII, l. 2, et chap. CXXII, l. 2.

4. Cf. *Todtenbuch,* chap. LXXII, l. 5.

5. Cf. Flinders Petrie, *Illahun, Kahun and Gurob,* pl. 9, 14, et *A Season in Egypt,* pl. 13, n° 337 ; *Denkmäler,* II, pl. 151, *e*, et *Abydos,* III, n° 1394.

semblent étayer, le *kher-heb* se présente devant un veau lié pour le sacrifice et une des pleureuses qui offre *du collyre, du pain et des étoffes*, puis le départ commence. Les *amkhentu* (pour , à peu près comme pour)[1] *se jettent dans le canal*, , pour retourner la barque à tente et flambeau des prêtres, et l'équipage se précipite vers Osiris pour le saluer, ; c'est le *virement de bord en retournant vers le haut du canal, en face de l'Escalier* (le chemin du temple), *afin de débarquer à la grande ville du nome Thinite*, c'est-à-dire à Thinis : . Les rites du retour se trouvent au tombeau de Neferhotep, comme ceux du départ.

En comparant cette description avec le passage du *Todtenbuch*, on voit que les particularités des funérailles d'Osiris étaient reproduites au voyage des morts à Abydos. Le *kher-heb* ou officiant, qui représentait le défunt, passait sous le Mesek comme Anubis, le *kher-heb* d'Osiris, ;[2] de plus, le défunt recevait un gâteau de Tehen comme Osiris, le dieu d'Abydos. Ce dernier rite, complément du premier, ne figure pas explicitement au tombeau de Rekhmara, mais un texte des Pyramides royales le mentionne conjointement avec celui du Mesek, comme on le verra plus loin lorsque celui du Mesek aura été expliqué.

II

Quels que soient ses déterminatifs, le mot *mesek* se ramène toujours à son sens primitif de *peau*, ainsi que l'a

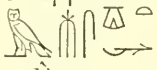
1. Virey, *Le Tombeau de Rekhmara*, pl. 36.
2. *Todtenbuch*, chap. CXLV, l. 31.

remarqué M. Brugsch[1]. Avec ce sens propre, il se dit de l'épiderme de l'homme[2] comme du cuir de l'animal, et se trouve souvent employé lorsqu'il s'agit de Typhon ou des bêtes qui le personnifient. Sefekh, la déesse-calame, *s'enveloppe le corps d'une peau de Nehes,* qui est, dans ce cas, une peau de panthère, [3]. Il est parlé de sandales en *mesek de Nehes*[4]. La pique d'Horus et le fer du prêtre fendent la peau de l'hippopotame, [5], comme du taureau rouge[6], et si les attaches de l'échelle céleste sont faites avec le d'un dieu né de la vache Heset[7], les cuirs de la barque infernale sont faits aussi, à ce qu'il semble, d'une peau, , de Mnévis, marquée en rouge ou marquée par Set[8]. Le Rituel de l'Embaumement nous apprend même que le *mesek* des funérailles était la peau de Set : [9], *on a célébré pour toi les bons rites et les bonnes funérailles de la peau de Set, ton ennemi, pour satisfaire ton cœur dans la tombe,* et alors l'élu, pleuré par ses sœurs dans Mendès et Abydos, *se lève le jour, comme le bel éclat du Soleil brillant sur tout pays, paraît la nuit en belle Lune,* etc.

Ce détail fait entrevoir qu'à l'origine on ensevelissait les morts dans des peaux de bêtes provenant ou non d'un sacri-

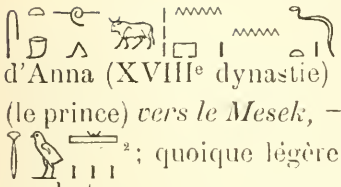
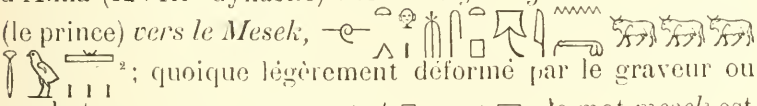
1. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 613.
2. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 238.
3. *Dendérah*, IV, pl. 82.
4. Dümichen, *Geschichte des alten Ægyptens*, p. 162.
5. Naville, *Textes relatifs au Mythe d'Horus*, pl. 5, l. 2, et pl. 11, l. 5.
6. *Dendérah*, IV, pl. 85, *b*.
7. *Pepi II*, l. 976.
8. Naville, *Todtenbuch*, chap. xcix, pl. 224.
9. Maspero, *Sur quelques papyrus du Louvre*, p. 40.

fice funéraire, pratique jadis employée par les Colchidiens[1], qu'Hérodote croyait venus d'Égypte[2], et encore en usage de nos jours sur le haut Nil[3]. Une des momies de Déir-el-Bahari, celle d'un jeune prince thébain anonyme, était entourée d'une peau de mouton, en souvenir peut-être, bien que la laine fût impure dès le Moyen Empire au moins[4], de la coutume thébaine d'après laquelle on enveloppait la statue d'Ammon, une fois par an, avec la peau d'un bélier sacrifié[5]. Osiris, qui est représenté sur une peau de mouton dans un papyrus magique du British Museum[6], avait été enseveli dans une vache de bois, d'après Diodore[7], comme la fille de Mycérinus, d'après Hérodote[8].

Tombées en désuétude, ces pratiques furent remplacées par des équivalents, ainsi que le montrent différents indices : on transporta les momies à la nécropole sous un tapis de cuir[9], comme celui de la princesse Astemkheb, ou bien sous un ciel à charpente de bois, sorte de dais recouvert de cuir, et appelé *la peau* dans l'histoire de Sineh,  [10].

Être sous le cuir, c'était être mort, et métaphoriquement la tombe fut aussi la peau : c'est pourquoi l'annonce que *les bœufs traînent* (la momie) *vers la demeure du corps,*

1. *Fragmenta historicorum Græcorum*, II, p. 380 ; Apollonius de Rhodes, *Argonautiques*, III, 202, et Élien, *Variæ Historiæ*, IV, 1.
2. Hérodote, II, 104.
3. Cf. Andrew Lang, *The Nineteenth Century*, septembre 1886, *Egyptian Divine Myths*, p. 410.
4. Maspero, *Mélanges d'Archéologie*, X, *Le Papyrus de Berlin n° 1*, p. 158 ; cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 4.
5. Hérodote, II, 42.
6. Birch, *Revue archéologique*, 1863, p. 438.
7. I, 85.
8. II, 132.
9. Cf. Champollion, *Notices*, I, p. 491, et Wilkinson, *The ancient Egyptians*, édition Birch, pl. 61.
10. *Denkmäler*, VI, pl. 106, l. 193-194.

 [1], est exprimée ainsi au tombeau d'Anna (XVIIIe dynastie) : *Les bœufs vigoureux traînent* (le prince) *vers le Mesek,*  [2]; quoique légèrement déformé par le graveur ou par le temps, avec ⌓ pour ⊿ et ▯ pour ▭, le mot *mesek* est facilement reconnaissable ici.

Le mort mis dans une peau, ou sous une peau, semblait obtenir par là l'excellence ou tout au moins la protection de l'animal dont la dépouille l'entourait, comme ces anciens Éthiopiens qui s'étranglaient avec une queue de vache[3], ou ces modernes Hindous qui tiennent en expirant la queue d'une vache. S'affublier d'une peau de victime, en effet, a toujours paru un des plus sûrs moyens de s'approprier la vertu du sacrifice, à preuve la peau de bélier qu'avait à ses pieds le futur myste se purifiant aux Éleusinies[4], les toisons de béliers dont se revêtaient les prêtres de Zeus allant conjurer la Canicule sur le Pélion[5], la peau de brebis dont les visiteurs d'Hiérapolis, en Syrie, se couvraient avant de partir[6], et la peau de bœuf sur laquelle s'asseyaient les Scythes qui voulaient contracter une alliance[7]. Mais les Égyptiens ne s'en tinrent pas à cette conception initiale. Comme toute chose a son bon et son mauvais côté, l'idée fâcheuse de la mort fit de la peau un emblème funeste et par conséquent typhonien, d'une part, d'autre part, comme le *processus* polythéiste assimile la nature à l'humanité, chaque défaillance divine devint une mort humaine, et les dieux passèrent aussi sous la peau.

Dans la représentation commémorative des obsèques d'Osi-

1. Virey, *Le Tombeau de Rekhmara*, pl. 21.
2. Champollion, *Notices*, I, p. 836.
3. Diodore, III, 32.
4. Suida, Διὸς κώδιον.
5. Dicéarque, dans les *Fragmenta historicorum Græcorum*, II. p. 262.
6. *De Dea Syria*, 55.
7. Lucien, *Toxaris*, 47-48.

ris, son *kher-heb* divin, c'est-à-dire Anubis ou Horus, traversait pour lui le Mesek, comme le chapitre XVII du *Todtenbuch* l'a montré pour Anubis, et comme le montrera pour Horus un passage de la stèle Metternich, l. 74-76 : *Me voici, me voici, mon fils Horus*, dit Isis au jeune dieu (Kher-heb et Simeref de son père)[1], *sois sans crainte, sois sans crainte, fils de mon bonheur! Il ne t'arrivera rien de mal; tu as en toi l'essence du créateur des êtres, tu es le fils qui est au milieu du pays de la Peau, et qui sort du Nun; tu ne périras pas par le feu du venin,* , etc.

L'hiéroglyphe de la terre accompagnant là le mot, , indique bien que la peau avait pris avec les dieux un sens de plus en plus symbolique. Ce sens est précisé dans un hymne à la divinité solaire, reproduit au *Papyrus magique Harris* et au temple d'El-Khargeh[2] : , *le Mesek te joint et ta mère t'étreint quand tu franchis l'horizon, l'Occident tend les bras pour te recevoir, et tous les êtres t'adorent quand tu te couches dans l'enfer à l'heure de la nuit : tu réveilles Osiris par tes rayons*, etc. Ici, le Mesek a pour déterminatif, outre la peau, le firmament. C'est le ciel souterrain ou le pays infernal franchi la nuit par le soleil, et symbolisé dans les Livres qui décrivent l'enfer, notamment au début de la Litanie[3], par un crocodile, un serpent et un taureau, celui de la peau, sans doute. De là vinrent les serpents, les taureaux et les crocodiles à une ou à deux têtes, que traversait l'astre dans son voyage nocturne, semblable à celui de ce dieu de la Nouvelle-Zélande qui descendit dans le corps de la nuit, son aïeule. On remarquera, à ce propos,

1. *Todtenbuch*, chap. CXLV, l. 19.
2. Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, pl. VI, l. 3-4; Birch, *Transactions*, V, part 1, l. 18-19, et Brugsch, *Thesaurus*, IV, p. 633, l. 11.
3. *Denkmäler*, III, pl. 134, *a*.

sans parler de Peau d'âne, de l'outre d'Éole et de la tente ou du sac auxquels la Bible compare le ciel[1], que les Orphiques voyaient le firmament étoilé dans la nébride tachetée d'Osiris[2].

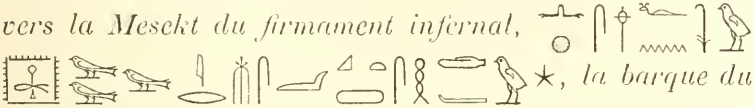
Le temple, qui a en Égypte un caractère funèbre et infernal si marqué, fut à son tour assimilé à la peau, [3], et la peau resta pour les hommes ce qu'elle était pour les dieux, c'est-à-dire un emblème de l'enfer ou, plus exactement, de l'entrée de l'enfer. Aussi, à son arrivée dans l'autre monde et devant la barque infernale, l'Égyptien adressait-il aux divinités de la justice une prière souvent répétée sur les sarcophages : *Salut à vous, ô Bons, Génies, Maîtres de la Justice, qui êtes vivants pour l'éternité! Ne me détruisez pas au Mesek, que les impies ne s'emparent pas de mes chairs,* , lit-on au chapitre XCIX du *Todtenbuch*, l. 30-31, *et*, ajoute le chapitre LXXII, l. 5-6, *ne me repoussez pas de vos portes, ne fermez point vos battants pour moi,* allusion à l'entrée de l'âme dans l'enfer et peut-être aussi, par un retour aux choses terrestres, à l'entrée du corps dans le tombeau, d'où un jugement pouvait l'exclure s'il faut en croire Diodore[4]. Ici, le mot *mesek* est déterminé par la pierre du supplice[5]. On trouve la réponse à ce texte, qui est intitulé au chapitre LXXII *Formule pour sortir le jour et ouvrir Amehet*, sur les sarcophages du Moyen Empire : *Les Bons, les Génies, les Maîtres des choses, qui existent pour l'éternité, disent : L'Osiris* un tel, *qu'il ouvre Amehet, qu'il force la résistance des portes pour pénétrer dans*

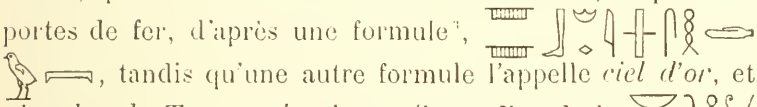
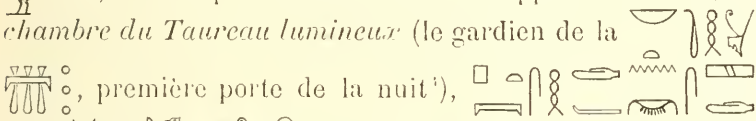
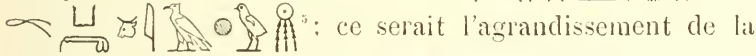
1. *Psaumes*, CIV, 2 ; *Isaïe*, L, 3, etc.
2. Diodore, I, 11.
3. Brugsch, *Zeitschrift*, 1875, p. 122.
4. I, 72, 92 et 93.
5. Cf. Chabas, *Le Calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 35.

le mystère de cette Mesekt, , *et qu'il voie le dieu qui est là*[1].

La même idée du Mesek ou plutôt de la Mesekt, car le mot était surtout féminin dans le sens de contrée, se révèle aux Pyramides royales : *Unas chemine vers son palais, le Taureau du grand bassin*[2] *le protège, le Rugissant*[3] *ne prend pas ses mets sur la grande barque, il ne le repousse pas de la Salle d'éclairage*[4] *des grands vers la Mesekt du firmament infernal,* , *voici qu'Unas atteint le haut du ciel, il voit son corps dans la barque de la nuit*[5], *par laquelle Unas effectue le voyage, il distingue l'urœus dans la barque du jour dont Unas apporte l'écope, les hommes l'examinent, les cyclones du ciel l'enlèvent et conduisent Unas au Soleil*[6]. Le même texte est dans la pyramide de Teta, avec quelques variantes, notamment celle-ci : *La Salle d'éclairage des grands ne le repousse pas vers la Mesekt du firmament infernal,* [7]; dans le mot *mesekt,* qui n'a pas, ici, le déterminatif du chemin, le signe est une petite faute du graveur pour [8]. Aux Pyramides de Pepi I, de Merenra et de Pepi II, cette phrase fait partie d'une formule différente : *Hé! batelier! J'apporte ceci à Horus : j'apporte son œil. J'apporte ceci à Set : j'apporte son scrotum. En cheminant, l'œil d'Horus est tombé de la partie orientale du ciel, et, en cheminant*

1. *Recueil de Travaux,* XII, p. 37.
2. Cf. Champollion, *Notices*, I, p. 407.
3. Cf. *Amtuat*, sixième heure, premier registre.
4. Cf. *Merenra*, l. 207; *Pepi II*, l. 669, et *Recueil de Travaux*, XIV, p. 35.
5. Cf. *Horhotep*, l. 708-709.
6. *Unas*, l. 468-471.
7. *Teta*, l. 219-223.
8. Cf. *Unas*, l. 229 et 395.

avec lui, tu es tombé de la partie orientale du ciel, (mais) *Merenra vient et pratique son acte de salut magique pour le Soleil dans le séjour des dieux, guides de leurs Génies*[1], *qui vivent aux demeures d'Horus et vivent aux demeures de Set. Merenra arrive, Merenra paraît, il atteint le haut du ciel, la Salle d'éclairage des grands ne le repousse point vers la Mesekt du firmament infernal,*  , *la barque du jour appelle Merenra, voici qu'il l'écope, et Ra fait de Merenra le premier des Immortels*[2].

D'après ces textes, la Mesekt appartient au Sehetu ou Sehut, que déterminent le firmament et l'étoile, et qui a des portes de fer, d'après une formule[3],  , tandis qu'une autre formule l'appelle *ciel d'or*, et *chambre du Taureau lumineux* (le gardien de la  , première porte de la nuit[4]),  [5]; ce serait l'agrandissement de la salle d'or des tombes, comme la Mesekt est l'agrandissement de l'enveloppe des morts.

Le *mesek*, d'abord simple linceul ou dais de cuir, était donc devenu la *Mesekt* ou l'enfer, c'est-à-dire la contrée de la peau du taureau typhonien où s'engloutissaient les dieux comme les mânes, et qui passait pour une gorge montagneuse, , un chemin, , une île, , un endroit de

1. Cf. Bonomi et Sharpe, *The Alabaster sarcophagus of Oimeneptah*, I, pl. 8, *b*.

2. *Merenra*, l. 290-295; *Pepi I*, l. 183-184, et *Pepi II*, l. 896-897.

3. *Pepi I*, l. 169.

4. Mariette, *Dendérah*, IV, pl. 84, *a*; cf. Naville, *Textes relatifs au Mythe d'Horus*, pl. 4; Champollion, *Notices*, II, p. 663; etc.

5. *Pepi I*, l. 164, et *Merenra*, l. 327; cf. *Unas*, l. 560; *Pepi I*, l. 668, et *Pepi II*, l. 703, 857-858 et 983.

supplice, ▭, un ciel, ═, ou, d'une manière plus générale, un lieu, ▭▭, et ⊗[1]. Traverser cette peau ou cette région, c'était se purifier pour passer, par la mort, d'une vie ancienne à une vie nouvelle. Ainsi avait fait Osiris, et ainsi faisaient par procuration à Abydos les grands personnages, qui s'identifiaient de la sorte avec le dieu.

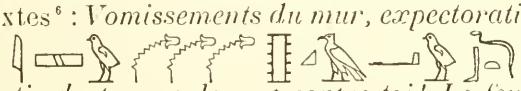
III

Les différentes gloses déjà citées du chapitre XVII, au *Todtenbuch*, nous apprennent peu de chose sur le rite assez obscur du Tehen. Le commentaire suivant, qui remonte au Moyen Empire, est un peu plus explicite : *O ce Kheper qui est au milieu de sa barque, et dont l'Ennéade est le corps éternel, délivre-moi de ces bourreaux inquisiteurs à qui le Seigneur universel a donné la puissance, et qui font office de bourreaux contre ses ennemis*, etc., lit-on au sarcophage de Horhotep, l. 552 et suivantes, *parce que je suis celui qui a traversé, pur, la Mesekt, et à qui il a été donné le gâteau de Tehen dans Tanent. Explication : La Mesekt est le lieu du châtiment dans Héracléopolis, le Tehen est l'œil châtiant le monstre Hau, et Tanent est la salle d'Osiris :*

D'après ce texte, c'est le Hau, monstre ou reptile typhonien[2], variante du serpent (*rerek*) et du taureau (*ka*)[3], qu'on châtiait avec le Tehen. Quelque chose d'analogue avait lieu en Thébaïde, d'après les textes magiques des Papyrus du Louvre

1. *Älteste Texte*, pl. 19, l. 60.
2. Cf. *Amtuat*, deuxième heure, grand texte.
3. Cf. Pleyte, *Proceedings*, novembre 1890, p. 14-16.

et du temple d'El-Khargéh, conjurant le reptile ennemi *dont la gueule a une écume de feu*[1], *et qui vient pour s'emparer du disque de l'Amenranef qui réside à Karnak*, l'Osiris thébain (papyrus n° 3237)[2]. *Recule, tourne la tête en arrière, Set, mauvais compagnon, méchant reptile dont la gueule a une écume de feu, n'approche pas des membres divins. C'est toi que désignent les quatre briques de Tehen qui sont dans le grand temple aux deux cités d'An* (Héliopolis et Hermonthis). *Brisées aujourd'hui, elles frapperont ta tête, elles casseront tes reins, elles détruiront ton âme en toutes tes places*[3], .

La brique de Tehen équivaut au gâteau de Tehen. Elle était, en effet, mangée par le serpent, de même que des oies de calcaire et des pains d'argile, si ce sont des pains, en cônes ou en briques avec inscriptions nominatives[5], étaient censés servir de repas aux morts, *parva petunt Manes*. Dans la conjuration ou *shen* du reptile typhonien, *rerek*, le dernier paragraphe débute par une interpellation ironique au monstre, à qui l'on faisait *vomir ce qu'il avait mangé*, d'après d'autres textes[6] : *Vomissements du mur, expectorations de la brique!*  , *que l'écume sortie de ta gueule soit contre toi! Le feu est éteint, on ne trouve plus la flamme*, etc.[7]

Un chapitre du sarcophage de Horhotep, *pour que la tête*

1. Cf. *Job*, XLI, 9-12.
2. Chassinat, *Recueil de Travaux*, XIV, p. 11.
3. *Id.*, p. 15, *Papyrus n° 3239.*
4. *Id.*, p. 14, *Texte d'El-Khargeh.*
5. Flinders Petrie, *A Season Egypt*, p. 23.
6. *Todtenbuch*, chap. CVIII, l. 5.
7. *Unas*, l. 333-345; cf. *Todtenbuch*, chap. CXXV, l. 52.

ne soit pas enlevée à la personne, représente aussi comme un aliment le Tehen[1], dont les gâteaux étaient probablement en forme de briques : *O serpent Rerek, rôdeur,* (voici)[2] *Shu et Apuatu. Je suis celui qui détruit, pour le Mangeur de Tehen,* , *je suis Horus, je viens de nouveau à la limite du ciel et de l'enfer, je passe par la demeure où sont cachés les quatre piliers du ciel. J'ai vu Celui qui repousse le Velu,* , *et violente les Génies au lieu qu'habitent les Castigateurs,* . *Je dis que j'ai trouvé, là où je suis venu, Celui qui repousse le Velu et violente les Génies. Je suis le Grand, fils du Feu, celui à qui sa tête est rendue après sa décollation. Qu'on enlève à quelqu'un sa tête après sa décollation, on ne m'enlèvera pas ma tête. Je suis la baguette du Sort qui fait marcher par elle les barques des aînés*[3], *la corde-serpent Nenudji*[4] *de ceux qui sont dans l'horizon, cette nuit de chasser le rôdeur*[5]. Dans les conjurations de Rerek, on disait encore au serpent : *Le pain de ton père est pour toi,* [6], nouvelle allusion sans doute à la substance indigeste que détermine la marque des coupures, , au chapitre qui vient d'être traduit.

Un des serpents de l'autre monde, Ankahuef, analogue au typhonien Nehaher, et parfois comme lui gardien et juge, avait le titre de , *Celui qui se nourrit de Tehen*[7] : il habitait le bassin de Mati, ou l'Amenti, ou Rosta, ou

1. Cf. *Denkmäler*, IV, pl. 46, l. 13.
2. Cf. *Todtenbuch*, chap. XXXIII, l. 1.
3. Cf. *Horhotep*, l. 330.
4. Cf. Bonomi et Sharpe, *The Alabaster sarcophagus of Oimeneptah*, I, pl. 6, *c*.
5. *Horhotep*, l. 364-379.
6. Pleyte, *Proceedings*, novembre 1890, p. 24.
7. *Dendérah*, III, pl. 69, *c*, et *Denkmäler*, IV, pl. 46, *a*, l. 13.

Auker, c'est-à-dire l'enfer, et il punissait le blasphème contre le dieu d'Abydos, Neter-nuti[1].

Le *Tehen* est le cristal, d'après plusieurs égyptologues, et notamment M. Chabas[2], dont l'opinion se trouve confirmée par un texte des Pyramides royales qui mentionne à côté du rite de la peau celui du verre : *La grande Rosée* (la libation[3]) *est au Taureau de Nekhen* (Horus)[4], *et la flamme du feu de ce Teta est pour vous, qui êtes derrière le sarcophage divin* (d'Osiris)[5]. *O dieu grand, dont le nom est ignoré, il y a des offrandes à la place du Seigneur unique. O Seigneur de l'horizon, fais une place à ce Teta! Si tu ne fais pas une place à ce Teta, tu* (en) *feras une proie au sein du père Seb, la terre*[6]. *Seb ne lui parlera pas, il ne le relèvera pas s'il trouve ce Teta sur son chemin, il le mangera*[7], *lui le dévorateur sacré du Lac? Que paraisse le Lumineux, que se lève le Grand, que parlent les dix-huit dieux de la terre, que vente le vent, que se réunissent les deux enfers, que se rejoignent les deux sanctuaires, que se voilent les passages en faveur des passants, que s'anéantissent les montées en faveur des sortants! Apport de la corde, traversée de la Mesekt, bris du verre à l'entrée du canal du Nil!* [illegible][8].

On voit que la traversée de la Mesekt et le bris du verre, [illegible], en copte [illegible][9], correspondent ici au passage

1. Naville, *Todtenbuch*, II, chap. CXXV, pl. 309.
2. *Antiquité historique*, p. 31-36; cf. J. de Horrack, *Lamentations d'Isis et de Nephthys*, p. 13.
3. *Horhotep*, l. 71, et *Abydos*, I, p. 60.
4. *Unas*, l. 433-434.
5. Cf. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 39.
6. Cf. *Horhotep*, l. 68.
7. Cf. *Abydos*, I, p. 38, et *Unas*, l. 515 et 555.
8. *Teta*, l. 237-239, et *Unas*, l. 416-419.
9. Maspero, *Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne*, X,

de la Mesekt et à l'apport du Tehen mentionnés par le chapitre XVII du *Todtenbuch ;* il suit de là que le Bedju n'est qu'une variante du Tehen, matière bien connue dès l'Ancien Empire[1], comme le verre[2], et employée pour la confection des amulettes, des sistres, des cachets, des vases, etc.[3] Comme on distinguait le Tehen vrai, le faux ne pouvait être que le verre, dont les Arabes font aussi des amulettes[4], et la faïence.

Si le texte des Pyramides royales dit qu'on brisait le verre, le chapitre CXXV du *Todtenbuch* fournit un renseignement de même nature sur le cristal. Toutefois ce dernier texte contient une description du symbolisme qui paraît fortement mélangée d'éléments héliopolitains, les idées d'Héliopolis ayant pénétré dans le culte osirien par Mendès, comme celles d'Héracléopolis par Abydos.

D'après le chapitre CXXV, quand le mort va se présenter devant ses juges, il interpelle les dieux qui sont dans la salle de la Justice, *Ma-ti,* ainsi que les bourreaux et les messagers qu'il redoute, puis il déclare qu'il s'est purifié dans les lacs voisins d'Héliopolis, et les dieux lui font alors subir un interrogatoire en règle :

Fais-le venir, disent les dieux. Osiris un tel, *qui es-tu? Quel est ton nom? — Je suis l'Osiris* un tel. *Celui qui prospère sous les papyrus, celui qui est dans son baumier*[5], *voilà mon nom. — Par où es-tu venu? lui disent-ils. — Je suis venu par la ville qui est au nord du baumier* (arbre

p. 150, et *Recueil de Travaux*, IV, p. 47; cf. Pleyte, *Proceedings*, novembre 1890, p. 25.

1. E. de Rougé, *Mémoire sur les six premières dynasties*, p. 69.

2. Schliemann, *Tirynthe*, édition française, p. 270.

3. Lepsius, *Les Métaux dans les inscriptions égyptiennes*, traduction W. Berend, p. 38; Naville, *Todtenbuch*, I, pl. 182, l. 10, et *Les quatre stèles orientées*, pl. 15; *Dendérah*, IV, pl. 87; *Denkmäler*, IV, pl. 46, l. 14 et 37; Brugsch, *Supplément au Dictionnaire*, p. 1349; etc.

4. Casanova, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1891, p. 113-121.

5. Cf. *Pepi I*, l. 180.

sacré d'Héliopolis). — *Qu'as-tu vu là?* — *Le pied et la jambe* (d'Osiris; un texte thébain a *la main et la jambe*, ce qui est plus conforme aux traditions[1]). — *Qu'as-tu vu* (encore)? — *Des réjouissances en ce pays des Dévoilés* (ou *des Phéniciens*, d'après presque tous les textes thébains). — *Que t'a-t-on donné?* — *Une flamme de feu avec un sceptre uadj de cristal,* . — *Qu'en as-tu fait?* — *Je les ai enterrés*[2] *sur les rives du bassin de Ma-ti* (à Abydos et sur la route de l'enfer[3], mais quelques textes nomment ici le bassin héracléopolitain de Maa), *dans les cérémonies nocturnes,* [4] (peut-être le rite consistant à piocher sous deux obélisques qui rappellent ceux des tables d'offrandes, près du bassin de Kheper). — *Qu'as-tu trouvé sur ces rives du bassin de Ma-ti?* — *Un sceptre uas en pierre* (celui d'Anubis[5], dieu des morts et de la nuit, trouvé peut-être en piochant le champ d'Abydos, dans la visite à Anubis, rite figuré au tombeau de Rekhmara)[6]. — *Tu l'as ramassé? Parle!* — *L'Osiris* un tel *l'a ramassé.* — *Qu'est-il, ce sceptre de pierre?* — *Celui qui donne le souffle, voilà son nom.* — *Qu'as-tu fait de ceci, la flamme de feu et le sceptre de cristal, après les avoir enterrés?* — *J'ai prié sur eux, je les ai retirés, j'ai éteint le feu*[7], *et j'ai brisé le sceptre en le jetant au bassin,* , ou (cf.

1. Naville, *Todtenbuch*, I, chap. CII.
2. Cf. Naville, *Les quatre stèles orientées*, pl. 13 et 15.
3. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 19.
4. Cf. *Unas*, l. 512, et *Pepi II*, l. 690.
5. Cf. *Todtenbuch*, chap. XCVII, l. 1.
6. Pl. 22; cf. *Todtenbuch*, chap. XCVII, l. 1.
7. Cf. *Todtenbuch*, chap. XXII, fin.

[1], *jeter la cuisse et le cœur dans le canal du pehu*, à Abydos). — *Viens, entre dans la grande salle de la Justice; tu nous connais*[2].

Cette série d'actes extra-terrestres, correspondant sans aucun doute à de vrais rites, est rappelée en résumé au *Livre de l'Hémisphère inférieur*, dont la troisième heure contient la scène suivante : un homme accroupi tient une prunelle, *Celui qui apporte l'œil et apaise les dieux;* derrière lui sont un chacal et un sceptre *uas* sur un pylône[3], l'*Anubis du sceptre uas*, ; devant lui est un sceptre *uadj* surmonté d'un morceau de chair, *ur-hekau*[4].

A la dixième demeure infernale décrite par le chapitre CXLIX du *Todtenbuch*, il est parlé aussi du sceptre *uadj* de cristal (*protecteur de son maître*, , d'après une version de Dendérah)[5], mais le passage est incorrect et obscur.

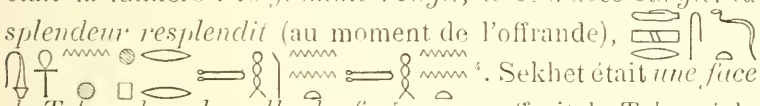
Au fond, le cristal brisé près d'un canal, au chapitre CXXV du *Totdenbuch*, ne paraît pas plus différer du verre brisé près d'un canal et près de la Mesekt, aux Pyramides royales, que, dans le même texte des Pyramides, la Mesekt et le verre ne diffèrent du cristal et de la Mesekt du chapitre XVII. S'il en est ainsi, ces concordances permettront d'éclaircir la signification donnée à l'offrande du Tehen.

IV

Le Tehen était offert en gâteau près de la Mesekt, et son substitut, le verre, était cassé près de la Mesekt; de même,

1. Virey, *Le Tombeau de Rekhmara*, pl. 22; cf. Erman, *Papyrus Westcar*, I, Berichtigung, et pl. 4, l. 10.
2. L. 46-53, et édition Naville, II, pl. 323-326.
3. Cf. Champollion, *Notices*, II, p. 651.
4. *Denkmäler*, III, pl. 79, *b*.
5. *Dendérah*, IV, pl. 83.

la brique de Tehen, mangée, était aussi cassée; de même encore, le sceptre de Tehen était enterré et cassé. C'est Typhon ou un des siens qui avalait le Tehen, et c'est sur sa tête qu'on le brisait, mais Typhon personnifiait la terre ou tout au moins la terre de la nécropole, de sorte qu'enterrer le Tehen c'était toujours le faire avaler à ce dieu. Il y a là une suite d'analogies montrant que les formes du gâteau, de la brique et du sceptre peuvent se ramener à une seule, celle, par exemple, de l'amulette rectangulaire en faïence, marquée d'un sceptre *uadj*[1], et, de même, les rites relatifs à ces talismans ou *khu* se réduisent à un seul rite, dont le sens le plus visible rentre dans le symbolisme solaire. Ce sens fut admis, dès une haute antiquité, par les Égyptiens, qui voyaient dans le Tehen l'image du châtiment de Typhon par l'œil céleste[2], ou du châtiment des deux parties du monde par le dieu de l'air et de la lumière, Shu[3]. Si, en effet, le Tehen est proprement le cristal, les gloses du *Todtenbuch* montrent que le mot avait été pris aussi dans son acception dérivée.

Le cristal étant le corps brillant par excellence, le Tehen était la lumière : *la flamme rougit, le scarabée surgit, la splendeur resplendit* (au moment de l'offrande),  [4]. Sekhet était *une face de Tehen dans la salle du feu*[5], et on offrait le Tehen à la déesse Maut le 6 du mois, *avec tous les rites d'allumer le feu*[6]. On comparait au Tehen le luisant des feuilles, le brillant de la peau, l'aurore, le clair de lune ou Thot-Tehen, etc. L'expression d'*aten tehen* ou *disque resplendissant*[7] n'est

1. Golenischeff, *Ermitage impérial*, p. 257, et *Abydos*, III, p. 566.
2. *Horhotep*, l. 559 et 560.
3. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 82.
4. *Teta*, l. 89; *Merenra*, l. 240, et *Pepi II*, l. 619.
5. *Dendérah*, III, pl. 66.
6. *Recueil de Travaux*, XIII, p. 164; cf. p. 166.
7. *Zeitschrift*, 1877, p. 87, et 1881, p. 119; stèle C 207 du Louvre, etc.

pas rare, au moins sous le Nouvel Empire. De plus, un des couples mâles et femelles représentant les Génies du Soleil était celui du Tehen[1], et l'astre lui-même était *tehen aru* ou *forme de lumière*[2].

Mais, la lumière étant l'œil sacré, le Tehen fut aussi cet œil. *Le Tehen est l'œil d'Horus*[3]*; tu resplendis par lui au milieu des dieux, en son nom de Tehen,* [4]; *Unas apporte le Tehen au grand œil qui est au milieu de la campagne,* [5], etc. D'après le rite qu'on pourrait dire héliopolitain, le Tehen recevait la forme d'une des amulettes les plus vénérées[6], celle d'un sceptre imitant une colonnette ou plutôt le lotus de la Basse Égypte, et désignant la verdeur, la force, la prospérité. La déesse de ce lotus[7] de *vie*, [8], était ainsi, dans la religion solaire qui admettait un *Ka-Uadj*[9] à côté du *Ka-Tehen*, la force et, par conséquent, l'œil du Soleil : , *Uadjit-flamme est l'œil de Ra*, dit une glose du chapitre XVII, l. 93. On remarquera que l'un des temples de la déesse s'appelait *la Place de ramasser son sceptre uadj*, [10], expression identique à celle du chapitre CXXV, l. 52.

1. J. de Rougé, *Edfou*, pl. 8 et 126; Champollion, *Notices*, I, p. 279; etc.
2. *Papyrus n° 6 de Berlin*, *Denkmäler*, VI, pl. 117, l. 3.
3. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 83.
4. *Unas*, l. 563.
5. *Id.*, l. 625.
6. *Todtenbuch*, chap. CII, CLIX et CLX.
7. Cf. *Pepi II*, l. 705.
8. *Dendérah*, I, pl. 56, *a*.
9. Cf. *Todtenbuch*, chap. CV, l. 3.
10. J. de Rougé, *Géographie de la Basse Égypte*, p. 130, et *Textes géographiques d'Edfou*, pl. 148; *Dendérah*, IV, pl. 75, l. 25.

Dans ce rôle solaire, l'amulette de cristal, Tehen, mangé par Typhon ou enterré sous le sol avec une flamme, doit symboliser le soleil, qui devient à son coucher la pâture de l'enfer. Mais l'enfer ne garde pas sa proie, c'est-à-dire le Tehen, l'œil d'Horus ou la lumière. Un passage de l'*Ap-ro* dit que *l'œil est délivré de la gueule du Taureau,* , ou , etc.[1]; l'hymne du *Papyrus n° 5 de Berlin* parle du *serpent (nekau),* à qui le Soleil fait rendre ce qu'il a mangé, (sic) [2], et une scène des hypogées royaux[3] montre le *crocodile* qui expectore l'œil du Soleil, . Le chapitre CXLIX du *Todtenbuch,* l. 45, dit aussi, dans un sens probablement analogue, au sujet d'Urhekau, dont on a vu le nom donné au sceptre *uadj* dans l'*Amtuat : Je suis cet œil d'Horus, Urhekau*[4], *la pierre sortie de Set.*

Le Tehen était donc déterré ou arraché à son ennemi, sur la tête duquel on le brisait comme un carreau de foudre, et on le brisait sans doute parce que le soleil couché semblait un soleil mort, de sorte que chaque matin le ciel enfantait non l'ancien astre, mais un astre nouveau, fils de lui-même : *le feu naît du feu,* [5], disent les formules traditionnelles, et *hier est Osiris,* le dieu défunt, *demain est Ra,* le soleil vivant,

1. Schiaparelli, *Il Libro dei Funerali,* p. 83.
2. *Denkmäler,* VI, pl. 115, l. 25.
3. *Ramsès VII,* salle, paroi gauche, et *Ramsès IX,* troisième salle, paroi droite.
4. Cf. *Unas,* l. 271, et *Horhotep,* l. 150.
5. *Todtenbuch,* chap. XLIII, l. 1.

[1]. On abandonnait ensuite les débris du Tehen à l'eau sainte du Nil, *père des dieux*, qui les cachait dans l'espace inconnu où tout se défait et se reforme.

Telle est la signification apparente que présente le rite du Tehen à l'époque historique, sans préjudice du symbolisme annuel qui a pu s'ajouter ici au symbolisme diurne, et qu'a signalé E. de Rougé[2], sans préjudice non plus d'une dernière allégorie dont l'existence est au moins probable. Le mot *Tehen*, si souvent déterminé par le ciel orageux, désignait encore la foudre qui produit le verre des fulgurites et dont l'éclair brille comme le cristal; il est, en conséquence, fort possible que le Tehen, avec lequel Shu punissait le monde et l'impie, ou qui tombait en briques sur la tête de Typhon, ait été parfois quelque chose comme le tonnerre avec lequel Zeus châtiait les méchants. Certains déterminatifs du Tehen représentent le ciel orageux avec trois ou avec quatre , et même, semble-t-il, avec trois pierres tombant[3], *les pierres de foudre*, peut-être les briques écrites jetées sur la tête de Set, et analogues en un sens à ces pierres marquées au ciel pour être lancées contre les infidèles, d'après un passage du *Koran*[4].

Quoi qu'il en soit, la cérémonie du cristal n'a pu tirer son origine d'allégories aussi étendues. Le bris d'un verre ou d'un vase, par exemple, comme on le voit encore dans les mariages israélites, les toasts russes et les coutumes cairotes[5], a, par lui-même, un sens visiblement restreint, qui convient seul à l'époque où le rite du Tehen prit naissance. Accompli en effet pour Osiris, dont les obsèques représentent celles de l'homme, ce rite était essentiellement funéraire, et

1. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 5 et 6.
2. *Études sur le Rituel funéraire*, p. 71.
3. *Unas*, l. 625.
4. Chapitre CV, 4.
5. Lane, *The Modern Egyptians*, édition Poole, p. 252 et 256.

les coutumes funéraires appartiennent, en Égypte comme ailleurs, à une couches d'idées très primitives.

Parmi ces idées, figure celle de la *manducation* des hommes par les dieux[1], sortes d'anthropophages ou de harpies qui causent la mort en ce monde par leur voracité. Ce n'est donc pas seulement l'œil du Soleil, ce sont encore les habitants de l'Égypte que Typhon cherchait à dévorer. Aussi trouve-t-on dans les livres égyptiens sur l'autre monde des renseignements comme celui-ci, qui est relatif à un serpent duquel émergent Tmu et l'œil sacré, c'est-à-dire le soleil : *L'image de Tmu sort de son dos, puis il ravale son image. Il vit des ombres des morts, son corps est fait de têtes,* [2]. Un autre monstre, composé d'une chaîne de têtes, sorte de Nehebka, s'appelle Tepi, *Celui des têtes*[3]; au tombeau de Séti Ier, les têtes sortent d'un serpent sous les coups de bâton qu'on applique à celui-ci, comme ailleurs à Set[4], pour lui faire rendre ce qu'il a englouti[5].

Cette conception des morts dévorés par l'enfer ou la terre[6] en amène une autre. Puisque les dieux de l'autre monde ont faim, il faut leur donner à manger en passant pour n'être pas mangé soi-même. De là, les gâteaux de Cerbère, et les gâteaux tenus par les visiteurs de l'antre de Trophonius. De là aussi, très vraisemblablement, le gâteau de Tehen, remis au mort égyptien pour Typhon.

Le gâteau aurait figuré par substitution la vie humaine, avant de symboliser la clarté solaire, et on l'aurait rompu, suivant la vieille coutume de casser les amulettes des tombes,

1. A. Réville, *Les Religions des peuples non civilisés*, t. I, p. 210, et t. II, p. 94, 97 et 128.

2. *Amtuat*, onzième heure, premier registre; cf. Champollion, *Notices*, I, p. 790, et p. 767.

3. Bonomi et Sharpe, *The Alabaster sarcophagus*, pl. 12, *a*.

4. *Todtenbuch*, chap. CVIII, l. 5.

5. Champollion, *Notices*, I, p. 770 et 775.

6. *Teta*, l. 238, et *Abydos*, I, p. 38.

pour punir le monstre infernal comme représenter l'existence brisée. Il est même admissible qu'une intention de supercherie, comme, par exemple, dans la remise à Kronos d'une pierre pour un enfant, ait motivé en partie le choix du Tehen. Tandis qu'on offrait de vrais gâteaux *mesi* aux fidèles d'Osiris[1], les personnages typhoniens recevaient de faux gâteaux *mesi* faits de verre, et plus faciles, par conséquent, à engloutir qu'à digérer. C'est ainsi qu'Horus-ichneumon déchirait les entrailles du crocodile.

Les vieux rites du Tehen offert et rompu une fois établis, le symbolisme du cristal dut s'élargir peu à peu. Il y eut en enfer une porte du Tehen dans Tanent, c'est-à-dire dans la terre[2], [3]. Thoth put dire au Soleil, pour faire entrer le mort dans la barque divine : *Tanent est satisfaite de son maître,* [4]. Le jour passa pour être caché dans le Tehen, , d'après le chapitre XCVII du *Todtenbuch*[5], si toutefois le texte en est correct. L'*uadj* ou le jour appartint à Horus comme la nuit à Set : *Tu as divisé l'ombre, séparée de Set, et brisé l'uadj,* , *favori d'Isis, que tu as séparé d'Horus, tu ne seras pas renversé, tu ne seras pas écarté*[6]. Enfin, le gâteau prit les proportions d'un astre, comme ce fromage d'Io dont parle La Fontaine dans ses

1. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 700.

2. Bonomi et Sharpe, *The Alabaster sarcophagus*, pl. 14, A, et 7, B; cf. pl. 3, B.

3. *Todtenbuch*, chap. CXLVI, l. 25.

4. *Id.*, chap. CXXIX, l. 8 et 9.

5. Naville, *Todtenbuch*, pl. 215, et Lepsius, *Todtenbuch*, chap. XCVII, l. 4.

6. *Unas*, l. 286-288; *Horhotep*, l. 158-159, et *Denkmäler*, II, pl. 145, *b*, 2.

fables[1] : *La lune à l'horizon montait, hostie énorme*, a dit aussi V. Hugo[2].

Ainsi le cristal eut le sort de la peau. Tous deux reçurent avec le temps une valeur plus relevée ou plus compréhensive, et, comme tous deux concernent un même point du culte des morts, l'envoi de l'âme dans l'autre monde, il n'est pas étonnant qu'ils soient entrés et demeurés dans une relation étroite. Cette relation ressort de la formule des Pyramides royales accolant les deux objets, ainsi que du chapitre XVII du *Todtenbuch*. Sur ce point, la version que le sarcophage de Horhotep[3] donne du chapitre XVII est très instructive, puisqu'elle fait du Tehen le Castigateur, , et de la Mesekt le lieu du châtiment, .

Un lien pareil existait naturellement entre ces coutumes funéraires et la cité funéraire, Abydos. Bien que la conception du châtiment de la terre, origine du nom de ville *Kenkentaui*, [4], ait pu naître à Héracléopolis, où le châtiment avait lieu, Abydos n'en resta pas moins la ville par excellence des rites de la peau et du cristal, créés ou non par elle et pratiqués ou non par d'autres. On la trouve donc appelée Tanent et Aa-mesek, par exemple sur une statue du Louvre (Nouvel Empire), dans une prière du dédicateur, [5], *je suis le grand favori* (si n'est pas pour [6]) *dans Abydos, le très pur dans Tanent*, et sur une stèle du Caire, dans une adoration à

1. XI, 6.
2. V. Hugo, *Les Contemplations*, livre VI, 20, Relligio.
3. L. 559-560.
4. *Papyrus Anastasi IV*, p. 12, l. 6.
5. Statue A 65 du Louvre.
6. Cf. *Todtenbuch*, chap. I, l. 9.

Osiris (époque saïte), [1], *Aa-mesek est en joie, et Tanent entre en allégresse.*

Voici maintenant l'idée générale que suggèrent les deux rites qui viennent d'être étudiés, et dont les développements ainsi que les rapports existaient sous l'Ancien Empire, comme le montrent les Pyramides royales :

Osiris étant la momie par excellence, ses funérailles furent l'image solennisée des obsèques humaines, de sorte que les gens de distinction participèrent aux avantages de cette cérémonie grandiose en la faisant célébrer pour leur compte à Abydos, dans le temple du dieu. L'office avait lieu la nuit, aux flambeaux, et l'une de ses parties essentielles consistait dans le passage de l'officiant sous une peau, puis dans le bris d'un morceau de cristal. La peau, souvenir des anciens linceuls en cuir, ayant fini par symboliser le pays des morts qu'il fallait traverser en se purifiant pour renaître, de même que le cristal, sorte d'offrande fallacieuse aux mauvais esprits, était devenu la lumière disparue, et peut-être aussi la foudre dont le ciel frappait Typhon. L'ensemble de ces *vigiliæ mortuorum* n'est pas sans ressemblance extérieure avec les messes commémoratives, célébrées devant un catafalque, ou avec les prises de voile dans lesquelles la novice, comme une défunte, est couchée sous un drap mortuaire qui la sépare à jamais du monde.

1. Mariette, *Abydos*, III, p. 481, n° 1276.

§ III[1]

Un Dialogue des morts : le Chapitre d'amener la barque

(Traduction)

Les fêtes symbolisant le départ des âmes se célébraient, non seulement à Abydos, mais encore dans tout le pays, avec une mise en scène très détaillée. Leur caractère dramatique, signalé par Hérodote comme par Diodore, avait dû nécessiter la composition d'une sorte d'aide-mémoire, scénario ou rituel, comme pour l'*Apro*, et il semble bien qu'il nous en reste une partie dans le vieux texte d'amener la barque. C'est une longue scène dialoguée entre un mort ou un officiant et le Charon égyptien, d'abord, puis entre le mort ou l'officiant et un mystérieux personnage réveillé par lui, Aken, le tout au sujet du gréement de la barque infernale. On n'aurait probablement pas poussé aussi loin une telle rédaction, sans un but d'utilité pratique.

Le Chapitre de la barque appartient à la haute antiquité, et se rattache aux croyances de l'Ancien Empire plutôt qu'à celles du Nouveau. Son existence au temps des premières dynasties est indiquée, dans les formules des Pyramides royales, par des allusions et des citations fréquentes, mais c'est le Moyen Empire qui nous a laissé le texte lui-même, sur les sarcophages de Horhotep[2], de Satbast[3] et de Mentu-

1. Publié dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1895, t. XVII, p. 103-119.

2. Maspero, *Trois années de fouilles*, sarcophage de Horhotep, p. 163-167, l. 425-494, et planche en photogravure, (première) portion du flanc droit.

3. *Id.*, sarcophage de Satbast, p. 228-231, l. 1-31.

hotep[1]. Une seule copie plus récente se trouve au *Livre des Morts* de Tura[2], qui date de la XVIIIe dynastie.

Comme le dialogue dont il s'agit explique certaines particularités des rites d'Abydos, la traduction va en être tentée ici d'après ces quatre rédactions, lesquelles diffèrent assez peu l'une de l'autre pour le fond. Elles sont désignées dans les notes par les lettres A (Horhotep), B (Mentuhotep), C (Satbast) et D (Tura) : l'absence de lettre indique A.

Le texte le moins incorrect, car on ne saurait guère dire le plus correct, et le mieux conservé, celui de Horhotep, A, a été pris pour type : les passages ou les mots qui lui manquent, et qui sont dans B, ont été ajoutés entre crochets, tandis que les additions faites pour éclaircir le sens sont mises entre parenthèses. B était plus complet, mais il se trouve maintenant coupé çà et là par des lacunes; il offre cette ressource que les interpellations adressées à l'officiant, il y en a une soixantaine, sont écrites à l'encre rouge, comme l'avait remarqué Lepsius[3]. C, qui ressemble moins à A qu'à B, présente le même avantage, mais il est très mutilé, et s'arrête à la ligne 463 de Horhotep. D est extrêmement fautif. Il fourmille d'omissions, de transpositions et de déformations de groupes; de plus, il s'arrête à la ligne 467 de Horhotep.

Plein de locutions spéciales et d'allusions obscures, comme bien d'autres textes religieux qu'on ne saurait encore interpréter d'une manière définitive, le Chapitre de la barque nécessite une sorte de glose perpétuelle et, en conséquence, étendue. Pour l'alléger un peu, les notes qui eussent été trop longues au bas des pages ont été renvoyées à la suite de la traduction, au moyen de chiffres romains; ce sera le commentaire des parties les plus difficiles ou les plus intéressantes.

1. Lepsius, *Aelteste Texte*, pl. 12-15, l. 1-66.
2. Naville, *Todtenbuch*, chap. XCIX, A.
3. Lepsius, *Aelteste Texte*, p. 23.

Une explication d'ensemble viendra ensuite, afin de montrer le jour que peuvent jeter ces vieilles formules sur les cérémonies d'Abydos.

TEXTE DE HORHOTEP

L. 425 *Amener la barque* [*en enfer*[1]]. *Texte.* — Hé, Batelier! Amène-moi ceci : amène-moi Horus à son œil, amène-moi Set à son scrotum (I). En cheminant[2], l'œil d'Horus

L. 426 est tombé dans la partie orientale du ciel, et il défend son corps contre Set[3]. O Celui qui voit derrière lui (II), réveille-moi Aken. Vivat

L. 427 pour toi (III)! Laisse-moi venir (IV). *Qui es-tu, toi qui viens* (V)? Je suis celui qui aime son père, et que son père[4] aime grandement, celui qui réveillera

L. 428 son père gisant. O Celui qui voit derrière lui, réveille-moi Aken. Vivat pour toi! Laisse-moi venir.

L. 429 *Diras-tu, toi qui te diriges vers la partie orientale*

1. C'est le texte C qui ajoute .

2. *Merenra*, l. 291, et *Pepi II*, l. 1283, ont , etc.

3. Il y a un texte analogue aux Pyramides : « Horus crie après son » œil, Set crie après son scrotum. En cheminant, l'œil d'Horus est » tombé dans cette partie orientale du lac de Kha, il défend son corps » (le corps de l'œil et non, comme à *Abydos*, I, p. 45 et 83, le corps » d'Horus) contre Set, et voit Thoth dans cette partie du lac de Kha. » En cheminant, l'œil d'Horus, dans cette partie du lac de Kha, est » tombé sur l'aile de Thoth, dans cette partie du lac de Kha; ces dieux » passent sur l'aile de Thoth vers cette partie orientale du ciel, afin de » parler devant Set pour cet œil d'Horus; ce roi passe, etc. Éveille-toi » en paix, Mahaf! » (*Pepi I*, l. 674-676; *Teta*, l. 185-190, et *Pepi II*, l. 1282-1287.)

4. , *sa mère*, d'après D.

du ciel, pourquoi tu t'y diriges? Je relèverai sa tête, je redresserai sa face. Il vous donnera

L. 430 des ordres, et les ordres qu'il vous donnera ne seront ni périmés ni annulés en cette terre, à jamais. O Celui qui voit derrière lui,

L. 431 réveille-moi Aken. Vivat pour toi! Laisse-moi venir. *Qui es-tu, toi qui viens?* Je suis le Magicien.

L. 432 *Es-tu pourvu?* Je suis pourvu. *Es-tu muni*[1]*?* Je suis muni. *As-tu*

L. 433 *disposé les deux membres* (VI)? J'ai disposé les deux membres. *Que sont-ils, ces deux membres?* Le bras et la jambe. *Ensuite?*

L. 434 O celui qui voit derrière lui, réveille-moi Aken. Vivat pour toi! Laisse-moi venir. *Je te réveillerai*

L. 435 *Aken, pourquoi donc?* (Pour qu')il m'amène[2] la réunion avec Khnemu (VII) dans l'intérieur de la Marcheuse du lac[3]. *La coupure est faite dans le*

1. Il s'agit d'un magicien : c'est donc de sa magie qu'il est pourvu, comme le prouve d'ailleurs le *Todtenbuch*, (Naville, *Todtenbuch*, II, chap. XXIII, pl. 85; cf. Stèle Metternich, pl. 1 et l. 213-214); au chapitre XCIV, l. 2, l'élu demande à être possesseur et pourvu des écrits de Thoth. Un texte des Pyramides fait allusion à ce passage du *Chapitre de la barque :* « Le » ciel craque, la terre tremble, (secoués) sur les deux bras de ce Pepi. » Pepi c'est le magicien. Pepi c'est le possesseur de la magie, » , ce Pepi » vient et réconforte Orion, ce Pepi fait primer Osiris, ce Pepi met » les dieux à leurs places. Mahaf, taureau des dieux, amène ceci à ce » Pepi, mets ce Pepi à sa place de vie et de bonheur » (*Pepi I*, l. 176).

2. , *son acte de m'amener* (D a seulement); pour des infinitifs de ce genre, dans des phrases dont l'une est la conséquence de l'autre, cf. l. 451 : *Tu viens et comment venir?*

3. La barque, appelée aussi *l'Ameneuse*, , *Merenra*, l. 652, et *Pepi I*, l. 137. D, au lieu de la *Marcheuse*, a , le nome

L. 436 *mouillage* (VIII). Retire sa gauche (à la barque), et pousse-la à (la place de) son arrière, retire sa droite et pousse-la à (la place de) son avant (IX).

L. 437 *Elle n'a plus ses roseaux, elle n'a plus ses joncs*[1], *elle n'a plus ses piquets* (X), *elle n'a plus ses courroies*. Ses joncs, c'est le pelage

L. 438 qui est à[2] la queue de Set, ses roseaux, ce sont les crocs (XI) qui sont dans la gueule de Baba, ses piquets,

L. 439 ce sont les piquants des lèvres de Bai[3], ses courroies, ce sont les mains de l'image d'Horus[4]

L. 440 qui agit : l'œil d'Horus les guide. O Celui qui voit derrière lui, réveille-moi Aken. Vivat pour toi! Laisse-moi

L. 441 venir. *Qui donc gardera l'emplacement*[5] *de cette*

Héliopolite, *Hekes*. Si cette leçon n'est pas entièrement fautive, il y aurait là, comme *Hekes* désigne la pêche, le filet et le pêcheur, une allusion au rôle de pêcheur donné au batelier par le chapitre CLIII du *Todtenbuch* : la barque serait la Pêcheuse.

1. , D ; ce mot est pris ici au sens général, comme dans l'*Hymne au Nil* où il est dit que le fleuve *arrose les* , *créés par Ra pour nourrir tous les bestiaux* (*Sallier II*, pl. 7, et *Anastasi VII*, pl. 7). De même, à Edfou (J. de Rougé, *Textes géographiques d'Edfou*, pl. 49), et au *Livre d'honorer Osiris* (Pierret, *Études égyptologiques*, I, p. 30). Les textes des Pyramides placent aux portes de l'enfer les de Set (*Pepi I*, l. 367), dont l'élu renverse la clôture pour sortir.

2. B a , *sur*.

3. B et C ont Baba.

4. C'est une allusion probable aux statues des dieux, dont les bras et les mains étaient mobiles, ou bien encore aux serres de l'épervier. Les avirons de la barque infernale sont appelés les doigts d'Horus l'aîné (*Todtenbuch*, chap. XCIX, l. 16).

5. , ou , *pour nous;* ce groupe ne se trouve que dans A.

barque[1]? Apporte cette queue du Velu[2] et place-la à
L. 442 son arrière : elle la gardera. O Celui qui voit derrière lui, réveille-moi Aken. Vivat pour toi !
L. 443 Laisse-moi venir. *Qui donc te l'amènera avec moi?* Amène-la avec Neferneteru, et avec Amset[, Mesetmutdjesf], Hapi,
L. 444 Tuaumatf et Kebsenuf[3] : il la gouvernera[4]. La dépouille (XII) (de la victime), placée à son avant, la guidera vers le lieu où

1. D intercale ici cette phrase : , « le Khenti militaire donnera ce qui la gardera ».

2. , D , surnom de Set; les fils d'Horus , *vainquent Senem, qui a arraché l'œil d'Horus, et l'a mangé* (*Denkmäler*, IV, pl. 46, *a*, l. 31). Deux déterminatifs du mot, dans ses diverses acceptions, sont et . Ici, le Velu, cf. , c'est la victime du sacrifice, regardée comme typhonienne.

3. Neferneteru, *le meilleur des dieux,* est représenté à la troisième heure de l'*Amtuat*. Dans la liste des autres dieux, A omet , C omet Hapi, et D, qui déforme étrangement le mot Neferneteru, omet Amset. B, seul, a donc là six dieux, et il se pourrait qu'en réalité il n'en fallût que cinq : le nom de Mesetmutdjesf ne serait alors qu'une variante développée du nom d'Amset (, *Oimeneptah*, pl. XI, A). Aux Pyramides, le groupe des quatre génies des canopes est maintes fois cité comme amenant la barque (*Pepi I*, l. 464-465, et *Merenra*, l. 551); d'autres fois, il est seulement question des quatre dieux, (*Merenra*, l. 650-652, et *Pepi I*, l. 436). Cinq remorqueurs de la barque, sans doute les quatre génies et Neferneteru, figurent dans un exemplaire du *Todtenbuch* (Naville, I, chap. XCIX, pl. 112). Meset ou Set, , , désigne une sorte de bâton recourbé aux deuxième et quatrième heures de l'*Amtuat*, où, à la troisième heure, figure un taurocéphale appelé .

4. Cf. *Merenra*, l. 641 : .

L. 445 il est. *Eh, pourquoi donc ceci?* Eh, en guise d'ailes (XIII), la dépouille. *Et ensuite? Ce ciel vente, et elle n'a point son mât.* Apporte

L. 446 ce phallus de Baba[1], qui crée les enfants, qui engendre les veaux. *Je l'installerai, pourquoi donc*

L. 447 *cela?* Pour l'enfourchure[2] (du mât) et le commencement de la marche. [*Et ses cordages?*] Apporte ce serpent qui est dans la main de Hemen (XIV).

L. 448 *En quel endroit de la barque le mettrai-je donc?* Place-le dans sa sentine[3]. *Et sa toile[4]?* C'est la trame sortie de la tresse (XV) dont Horus ainsi que Nubt respirent l'odeur, au jour de la fête du commencement de l'année. [*Et la ralingue[5]?*] C'est le lien

L. 449 de celui qui effraie les hommes[6]. *Qui est-ce, celui*

1. Il faut probablement voir, dans cette conception, l'origine de différentes figurines obscènes de l'époque gréco-romaine, représentant des Priapes grotesques, avec mât et voile.

2. Mot à mot : *les deux jambes*, c'est-à-dire les deux branches de la vergue soutenant la voile.

3. , *l'urine.*

4. B ; à la ligne précédente, A, où tout ce passage est tronqué, a , *la voile*, au lieu du mot *cordages.*

5. Littéralement : *les deux lèvres.* Des lèvres, qui sont des liens, ne peuvent guère désigner ici que la corde qui borde les deux côtés de la voile, et qu'on appelle la ralingue. Ces différentes parties du navire, mât, câbles, voiles et attaches, sont énumérées aussi dans le passage d'Homère qui décrit le départ de Télémaque (*Odyssée*, II, v. 424-426).

6. , B ; malgré l'absence de déterminatif, le mot *temu* a été compris ici dans le sens d'*hommes.* Il y a un à la cinquième heure de l'*Amtuat* (Champollion, *Notices*, I, p. 762), et un à *Dendérah* (IV, pl. 37, l. 76); le Chapitre des pêcheurs représente Horus assis seul dans l'obscurité,

qui effraie les hommes? Celui qui est en vie dans sa nuit

L. 450 du commencement de l'année. O Celui qui voit derrière lui, réveille-moi Aken. Vivat pour toi! Laisse-moi venir. *Qui es-*

L. 451 *tu, toi qui viens?* Je suis le Magicien. *Tu viens, et comment venir? Tu sors, et comment sortir*[1]*?* Je sortirai par le moyen des[2]

L. 452 célébrants (XVI) et des victimes (XVII). *Pourquoi ceci, et que fais-tu pour elle*[3]*?* Je marche sur leur dos[4],

L. 453 et je guide ses célébrants. *Que fais-tu encore pour*

invisible et *effrayant les êtres,* , et les cordes de l'objet du filet y sont dites les liens, , du maître des humains (Naville, *Todtenbuch,* II, chap. CLIII, pl. 434-435). Le mot , vivre ou surgir la nuit du nouvel an, fait songer au feu qu'on allumait alors (J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques,* pl. 279, l. 27, et pl. 281, l. 45), et les liens du personnage rappellent ceux d'Yama, le dieu des morts dans l'Inde.

1. Mot à mot : *comme quoi sortir?* . C'est la sortie de ce monde pour s'en aller dans l'autre et monter de l'enfer au ciel; cf. *Unas,* dernière formule.

2. , forme de l'article et du pronom; cf. *Todtenbuch,* chap. CVI : *O ce batelier qui es dans la Sekhet-aru,* (ou) (édition Naville, II, pl. 243), *conduis-moi aux îles* (ou, cf. *Recueil de Travaux,* XIV, p. 170, *aux pains*) *de ton canal;* cf. aussi , *selon ce que j'ordonne* (*Oimeneptah,* pl. 8, C).

3. , et l. 453, , *relativement à elle,* la barque; ici, et dans les demandes semblables, les autres textes ont , relativement à *eux,* la barque, les célébrants et les victimes.

4. Le dos des victimes.

elle? [Ma droite est à sa droite, mon devant à son avant, ma gauche à sa gauche, mon dos à son arrière. *Que fais-tu encore pour elle?*] L'abatage de ses taureaux, l'égorgement de son oie, le tir (de son canard[1]).

L. 454 *Qui est-ce qui se place sur elle?* L'Horus des chefs. *Qui est-ce qui prend ses objets mystérieux*[2]*?* Le Khent, chef aîné.

L. 455 *Qui est-ce qui dispose ses vases*[3]*?* Le Khent, chef de la Bat (XVIII). *Que fais-tu encore pour elle?*

L. 456 Marche vers Khem le Coptite et Anubis Abataui[4] : je les découvre

L. 457 qui célèbrent leurs fêtes, et qui moissonnent. [*Leurs*] *blés ont-ils des épis*[5] [*pour faire des*

1. Mot restitué d'après cette phrase des Pyramides : (*Teta*, l. 389-390, et *Merenra*, l. 405).

2. Le matériel du sacrifice.

3. Les vases destinés à recueillir le sang et à placer le cœur de la victime, par exemple, comme on le voit dans l'*Apro*.

4. Ce titre d'Anubis, *maître des deux terres*, est écrit Sekhemtaui à la ligne 468, B, et à la ligne 487 (cf. *Zeitschrift*, 1885, p. 10) : le sens est le même sous ces deux formes. On remarquera que le principal hiéroglyphe du titre, le sceptre, était divinisé et porté sur une enseigne dans les processions, au moins à Dendérah, (*Dendérah*, IV, pl. 21).

5. ; c'est le terme qui désigne sous les formes (*Oimeneptah*, pl. 2, B), (même texte, tombeau de Séti Ier), et (deuxième heure de l'*Amtuat*), les énormes épis du paradis égyptien.

pains[1]]? Sépare les tiges avec leurs faucilles[2] qui sont

L. 458 à leurs pieds : [tu feras des pains avec (les épis)]. Que Celui qui s'élève me conduise[3] à l'Élevée, que le Jeune de Pa me conduise au Jeune de Neteru (XIX),

L. 459 auprès[4] de ces[5] dieux qui sont dans leurs demeures.

1. Les derniers mots de la question, dans B, paraissent bien être , *pour des pains.*

2. , et B : ces deux versions se complètent et se corrigent réciproquement. a, parmi ses sens, celui de séparer : *je ne viens pas pour* , *séparer le dieu du dieu* (*Abydos*, I, p. 42; cf. *Merenra*, l. 301). Ici, il s'agit de séparer la paille du grain : *sépare les tiges avec les faucilles*, ou, d'après B : *sépare les tiges d'avec les vases* à mettre le grain. Les Pyramides mentionnent les rites de la récolte qui avait lieu pour la fête d'Uak (*Pepi II*, l. 707-708), et le *Todtenbuch*, au sujet des blés de l'élu, parle des faucilles ou des récoltes du dieu Khem (chap. CXXIV, l. 2) : Khem présidait aux moissons.

3. ; cf. , *elles* (les heures) *conduisent Ra vers ce dont elles se nourrissent*, les douze petits du serpent Herer (*Oimeueptah*, pl. 7, C).

4. ; cette préposition ne se trouve que dans A.

5. , d'après A, ce qui signifierait les dieux de Pa; C a , reste du démonstratif , qui est dans D, et il y a simplement *les dieux*, dans B. Toutefois, il est fort possible qu'il s'agisse ici de Pa (cf. *Todtenbuch*, chap. CXII, l. 1-2) : à Abydos, le roi est dit (*Abydos*, I, p. 30, *b*). *Unas*, l. 202, mentionne aussi . Si est démonstratif, on peut le comparer à (Champollion, *Notices*, II, p. 526).

Je les découvre qui lavent[1] leur linge : ils viennent

L. 460 avec les pains des dieux. Ils te feront des pains pour l'aller, des miches pour le retour. O Celui qui voit derrière lui,

L. 461 réveille-moi Aken. Vivat pour toi ! Laisse-moi venir. *Qui es-tu, toi qui viens?* Je suis

L. 462 le Magicien. *Es-tu pourvu?* Je suis pourvu. *Es-tu muni?* Je suis muni.

L. 463 *As-tu disposé les deux membres?* J'ai disposé les deux membres. *Que sont-ils, ces deux membres?* Le bras

L. 464 avec la jambe. *Et ensuite? Diras-tu, toi qui te diriges vers la partie orientale du ciel, pourquoi tu fais cela?*

L. 465 Je gouvernerai les domaines, j'administrerai les localités[2], je connaîtrai celui qui possède et don-

1. ; cf. le nom du lieu appelé le pays des Laveuses, et situé dans le district Héroopolite, d'après M. Brugsch (*Dictionnaire géographique*, p. 392). Là, les divinités locales en rapport avec Osiris étaient Isis, Horus et Amset, selon le *Todtenbuch* (chap. XVIII, l. 34). Isis et Nephthys blanchissaient le linge du Soleil, (*Abydos*, I, p. 44; cf. Bénédite, *Philæ*, I, p. 40).

2. ; cette phrase se retrouve dans une des formules de la *Pyramide de Merenra*, l. 252 : , *il donne des ordres à ceux qui sont avec le Nun.* Le titre , est connu. Pour le mot *ker*, , B; cf. Brugsch, *Zeitschrift*, 1886, p. 22; *Pepi I*, l. 162; *Horhotep*, l. 172; *Todtenbuch*, chap. LXXXIV, l. 3; J. de Rougé, *Basse Égypte*, p. 39, etc. *Ker* signifie, avec le contexte qu'il a ici, « lieu habité », d'après son sens bien connu de posséder, occuper, habiter. On lit au texte de la *Destruction des hommes*, quand le Soleil a fait monter les hommes au ciel : *Oh! tu m'as fait*

nerai à celui qui ne possède pas. Je vous ferai des pains pour

L. 466 l'aller, des miches pour le retour. O Celui qui voit derrière lui, réveille-moi Aken. Vivat pour toi!

L. 467 Laisse-moi venir. *Connais-tu le chemin sur lequel tu marches, hé, Magicien?* [Je connais le chemin sur lequel je marche. *Quel est-il, ce chemin*[1]*?* Celui sur lequel marche

L. 468 le Sekhem-ta] quand il marche vers les Champs Élysées. *Quel est ton guide?* L'Abait-ti Kheb-ti (XX)

L. 469 est mon guide. *Qui parlera pour toi*[2] *à ce dieu auguste?* Udja-ab[3], frère de Sakar, l'aîné.

L. 470 O Celui qui voit derrière lui, réveille-moi Aken. Vivat pour toi! Laisse-moi venir.

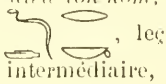
L. 471 *Je ne l'ai pas réveillé.* Dis : O dieu! forcée est l'enceinte : je descelle ton coffre, je compte tes calames,

L. 472 j'ouvre tes livres (XXI); ma face est celle du Nun (XXII), ma vue est celle de Shu et mon ouïe

L. 473 est l'ouïe de Shu; je donne des ordres aux Akhemu-Seku[4], je suis puissant [comme j'étais puissant] sur terre. *Pourquoi*

habiter par une multitude, (l. 38-39).

1. Cf. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 20 et 22.

2. D'après A, il faudrait lire : *Qui dira ton nom,* , *à ce dieu?* Cf. *Pepi II*, l. 1288. B paraît avoir  , leçon adoptée ici; il s'agit de faire réveiller Aken par un intermédiaire, sorte de de l'autre monde.

3. Pour des expressions et des noms de ce genre, cf. *Horhotep*, l. 209 et 226; *Pepi I*, l. 110; *Pepi II*, l. 1191-1192, et *Merenra*, l. 586-587 et 751-759.

4. Dieux des étoiles circumpolaires.

L. 474 *donc ceci? Hé! dit Aken, je suis, et j'étais mort!* Aken, amène-moi ceci. Vivat pour toi!

L. 475 Laisse-moi venir. *Qui es-tu, toi qui viens?* Je suis le Magicien. *Es-tu pourvu?* Je suis pourvu.

L. 476 *Es-tu muni?* Je suis muni. *As-tu disposé les deux membres?* J'ai disposé

L. 477 les deux membres. *Que sont-ils, ces deux membres, [hé, Magicien]?* Le bras avec la jambe. [*Et ensuite? dit Aken*]. Amène-moi ceci. Vivat

L. 478 pour toi! Laisse-moi venir. *Suis-je donc maître de tout*[1] *ce que je t'amènerais*[2], *hé, Magicien? Cette barque*

L. 479 *que voici, il n'y a pas son écope.* Apporte cette baguette de Khnemu qui vivifie ce qui est avec elle, et place-la dedans

L. 480 Aken, amène-moi ceci. Vivat pour toi! Laisse-moi venir. *Suis-je donc maître*

L. 481 *de tout ce que je t'amènerais, hé, Magicien? Cette barque que voici, il n'y a pas ses agrès* (XXIII). Qu'est-ce qui lui manque?

L. 482 [*Il n'y a pas ses planches*], *il n'y a pas ses grelins, il n'y a pas ses poteaux, il n'y a pas son matériel.* Va vers ce dieu que

L. 483 tu ne connais pas, et rappelle-lui la totalité de ses agrès, marche, il te (les) donnera. *Qui est-ce, ce dieu (duquel tu dis), tu ne*

L. 484 *le connais pas, rappelle-lui la totalité de ses agrès, marche, et il te les donnera? Qui est-ce?* C'est Horus qui est avec le sceau (XXIV).

1. B a , le dieu Tmu, au lieu de , c'est-à-dire : « Suis-je donc puissant comme Tmu? Amène toi-même. »

2. C'est-à-dire les derniers agrès de la barque, notamment le câble dont il va être question.

L. 485 Aken, amène-moi ceci. Vivat pour toi! Laisse-moi venir. *Suis-je donc maître*

L. 486 *de tout ce que je t'amènerais, hé, Magicien? Cette barque que voici, il n'y a pas*[1] *son câble*[2]. Apporte ce serpent

L. 487 qui est dans [la main de Hemen et d'Anubis] Sekhem-taui : place-le en elle, sa tête dans ta main, sa queue dans ma main, et tordons-le. Am-

L. 488 tenuni (XXV) sera son nom aux bords (XXVI) des bassins qui sont dans ces deux régions. *Le fleuve est-il prêt*[3]*?* Le fleuve est prêt et libre.

L. 489 Aken, amène-moi ceci. Vivat pour toi! Laisse-moi venir. *Qu'est-ce que*[4]

L. 489 *bis* *ces deux régions, hé, Magicien?* C'est l'horizon avec la Crypte (XXVII), (objets de) mon désir. *Alors donc*

L. 489 *ter* *tu connais ces deux régions, hé, Magicien?* Je (les) connais. *Qu'est-ce que*

1. B paraît remplacer 𓈖 par 𓄊; cf. la négation douteuse, 𓄊𓈖. Mais la boucle de 𓈖 peut être confondue avec un 𓄊, dans B; la négation viendrait-elle d'une confusion semblable?

2. Son câble de remorque.

3. Cette demande manque dans B; le contexte indique suffisamment que c'est une interrogation.

4. Après 𓉐𓅱𓅱𓃀𓅱𓃀𓅱 terminant la ligne 489, la photographie ajoute ces deux lignes, qui manquent dans B :

L. 489 *bis* :

L. 489 *ter* : 𓅱𓅱𓅱

L. 490 *ces deux régions, hé, Magicien?* C'est l'enfer[1] avec l'Élysée. Aken, amène-moi

L. 491 ceci. Vivat pour toi! Laisse-moi venir. *Suis-je donc maître de*

L. 492 *tout ce que je t'amènerais, hé, Magicien? Diras-tu, [toi qui passes[2] vers le lieu où est] ce dieu auguste, si tu me passes un individu*

L. 493 *qui ne sait pas où sont ses doigts? [Qu'il parle!* Je sais où ils sont. *Où? Donne les quatre doigts et le pouce, donne[3]!]* Prends l'un et prends l'autre (œil), lesquels étaient éteints pour toi. *Alors*[4]

L. 493 *bis* *donc donne-les, donne donc[5]!* Je (te) les donne.

1. Le monde souterrain distingué de l'Élysée, qu'on plaçait un peu partout.

2. C'est-à-dire : qui veux passer (en barque).

3. . La préposition a ici le sens de : *par, selon, quant à*, c'est-à-dire : « Donne la » main entière, selon les quatre doigts et le pouce ».

4. Après terminant la ligne 493, vient dans la photographie la ligne 493 *bis*, dont le début n'est pas dans B : , et la ligne 494 continue en terminant le mot commencé , etc. B a , c'est-à-dire : (Prends l'un et prends l'autre œil) *que tu n'avais plus à la tête d'Horus. Je te donne pour accompagner ta face ce dont tu as été dépouillé, ce dont tu as été privé.*

5. Ces mots expriment le tâtonnement impatient d'un aveugle : Aken, bien que réveillé, n'a pas encore recouvré la vue, puisqu'il cherche les mains de son interlocuteur lui rapportant ses yeux. Dans toute cette

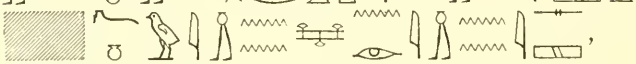
Sens vers moi ce dont tu as été dépouillé, ce dont tu as été privé.

L. 494 L'œil était perdu[1] pour toi, je (te) rends l'œil (XXVIII).

COMMENTAIRE

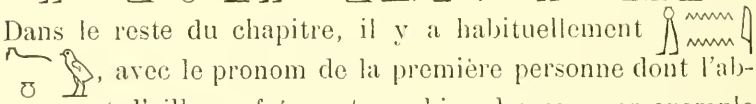
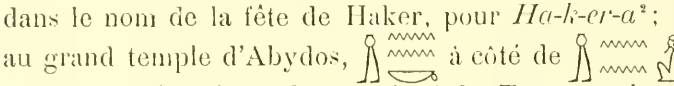
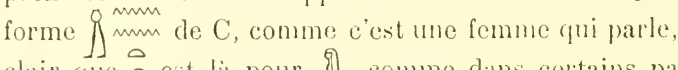
I. — Ligne 425 :

A , etc.,

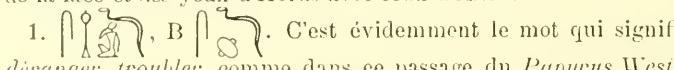
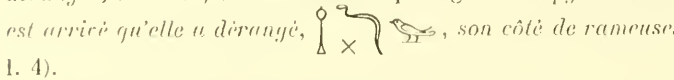
B  ,

C ,

D .

Dans le reste du chapitre, il y a habituellement  , avec le pronom de la première personne dont l'absence est d'ailleurs fréquente en bien des cas, par exemple dans le nom de la fête de Haker, pour *Ha-k-er-a*[2]; on lit, au grand temple d'Abydos,  à côté de , dans une adoration adressée à Nefer-Tmu par le roi qui prend le rôle de Thot apportant l'œil d'Horus[3]. Quant à la forme  de C, comme c'est une femme qui parle, il est clair que est là pour , comme dans certains passages des *Textes du Mythe d'Horus*, , « je t'amène »,

fin, qui est assez obscure, il y a, semble-t-il, confusion ou assimilation de la face et des yeux d'Horus avec ceux d'Aken.

1.  , B . C'est évidemment le mot qui signifie *lèser, dèranger, troubler*, comme dans ce passage du *Papyrus Westcar : Il est arrivé qu'elle a dèrangé*,  , *son côté de rameuses* (pl. 6, l. 4).

2. *Recueil de Travaux*, X, p. 146.

3. *Abydos*, I, pl. 37, *b*; cf. *Todtenbuch*, édition Naville, chap. CLXXIII.

, « mon fils Horus », ou , et , « je viens »[1].

Au Chapitre de la barque, la question est de savoir s'il faut comprendre « j'amène », ou bien « amène-moi ». Cette question est éclaircie par l'ensemble des textes qui concernent la barque aux Pyramides royales. Là, c'est le batelier qui amène la barque[2], et le mort qui amène l'œil. « O con-
» ducteur de la barque de Sekhet-hetep, amène ceci à ce
» Pepi », *Pepi* [3]. Teta ordonne à Mahaf, batelier du lac de Kha, « qu'il amène (ou lui amène)
» sa barque, (ou
» d'après *Pepi I*), du lac de Kha, dans laquelle il passe les
» dieux vers cette partie du lac de Kha, vers la partie orien-
» tale du ciel[4]. » Une autre formule est ainsi conçue :
« Face-en-arrière, portier d'Osiris, fais amener à ce Pepi
» cette barque à toi, *Pepi* , dans la-
» quelle tu passes tes saints pour recevoir la libation sur
» cette voie (*uar-t*[5]) des Akhemu-seku[6]. »

On lit ailleurs, au contraire : « Apports d'Horus, (ce
» qu')il aime, Teta lui apporte son œil » (comme à Set son scrotum et à Thoth son bras). *Teta* [7]. Différents personnages, qui ne sont pas représentés comme des bateliers, apportent aussi l'œil dans les scènes de l'*Amtuat*, par exemple : et , à la deuxième heure, ou , à la troisième; Thoth, auquel l'élu se compare ou s'assimile ici en qualité

1. Pl. 5, pl. 1, pl. 3 et 6, et pl. 5, l. 4.
2. Cf. *Todtenbuch*, chap. XLIX, l. 1.
3. *Pepi I*, l. 405, et *Merenra*, l. 578-579; cf. *Pepi I*, l. 176 et 473; *Merenra*, l. 316, et *Horhotep*, l. 379-380.
4. *Teta*, l. 193-194; *Pepi I*, l. 677, et *Pepi II*, l. 1290-1292.
5. Cf. *Merenra*, l. 661, et *Pepi I*, l. 672.
6. *Pepi I*, l. 411-412; *Merenra*, l. 589-590, et *Pepi II*, l. 1194-1196.
7. *Teta*, l. 26-27.

de *Hekau,* magicien, portait les titres de *an-ut'a*[1] et de *s-hetep-netera*[2]. Au *Todtenbuch,* l'élu ramène encore d'autres membres divins[3].

Deux autres formules des Pyramides, à la vérité fort obscures, semblent montrer le roi et le batelier se faisant un apport réciproque : « Face-en-avant-face-en-arrière, amène » ceci à Unas (pour qu')Unas t'amène cela, » *Unas* *Unas* (*Pepi II,* l. 1002, a »); batelier, amène à Unas, *Unas,* celle qui » s'envole et se pose », le véhicule symbolique de l'aile[4]. Et : « Mahaf-herfhaf, laisse venir ce Pepi à la vie, il t'amène » cet œil d'Horus, , relevé, qui » était dans la prairie de la navigation, amène ceci à ce » Pepi, la barque », *Pepi* [5]. Cette phrase est transformée ensuite, dans une apostrophe aux quatre dieux des canopes, par l'omission de la lettre □ après le nom du roi[6], ce qui donne le sens apparent de : *amène ceci,* c'est-à-dire alors les agrès, *au roi et à la barque. Merenra* a : *amène au roi ceci pour la barque,* [7].

Quoi qu'il en soit de ces deux textes, le début du Chapitre de la barque a été compris ici dans le sens suivant : « amène- » moi ceci, la barque, amène-moi Horus à son œil, que » j'apporte », bien que, aux Pyramides, un début analogue n'ait pas le pronom de la première personne, qui, à la vérité,

1. *Abydos,* I, pl. 37, *b*; cf. Brugsch, *Supplément au Dictionnaire hiéroglyphique,* p. 29, 81 et 1404.
2. Bénédite, *Philæ,* p. 50; cf. Rochemonteix, *Edfou,* p. 25.
3. *Todtenbuch,* édition Naville, chap. CXXXVI, B.
4. *Unas,* l. 603-604, et *Merenra,* l. 306-309.
5. *Pepi I,* l. 443-445.
6. Cf. *Pepi II,* l. 1129-1132.
7. L. 550-552.

n'y est pas toujours exprimé, ainsi *Pepi II*, l. 864-867 : « O batelier, , etc.[1], » amène ceci pour Horus, (j'?)amène son œil. »

En somme, le sens général n'a rien d'embarrassant : il s'agit de faire venir, outre la barque, l'œil sacré, que l'officiant apporte à Aken. Quant à la barque, l'officiant n'amène rien ; Mahaf lui dit : « Qui te l'amènera avec moi ? » (l. 443-444), et lui-même dit d'Aken : « Il m'amènera la réunion » avec Khnemu dans la barque » (l. 435).

II. — Ligne 426 : A , B et C , D . C'est le Charon égyptien, qu'on appelait aussi Herfhaf, c'est-à-dire Sa-face-est-derrière-lui. La plus vieille rédaction du Chapitre des pêcheurs, au *Todtenbuch*, le désigne d'abord par le premier nom, puis par le deuxième, dans la répétition d'une même phrase[2]. On lit également, aux Pyramides : « Éveille-toi en paix, , » en paix, , en paix, batelier du ciel, en paix, » batelier de Nut, en paix, batelier des dieux, en paix[3] ! » Une autre formule réunit les deux noms, , dans *Pepi I*, l. 443, et *Pepi II*, l. 1129-1130, tandis que *Merenra*, l. 549, a seulement . Dans *Unas* et *Merenra*, le dieu est dit Face-en-avant-face-en-arrière, (dans l'original, ce signe est le profil entier) [4]. C'est ainsi une sorte de personnage *bifrons*, comme il y en a dans l'*Amtuat*, manière sans doute d'indiquer que rien n'échappe à sa vue[5]. Maho-

1. *Merenra*, l. 290-291 ; *Pepi I*, l. 183, et *Pepi II*, l. 896.
2. *Todtenbuch*, édition Naville, II, pl. 433 et 435.
3. *Unas*, l. 489, et *Merenra*, l. 362.
4. *Merenra*, l. 306 ; *Unas*, l. 603, et *Pepi II*, l. 1001-1002.
5. Cf. *Todtenbuch*, chap. CL, l. 2.

met, d'après les légendes, avait de même la faculté de voir devant et derrière lui.

Les Pyramides donnent à ce dieu les titres de , ou [2], « batelier du lac de Kha », de , « taureau des dieux »[3], et de , « portier d'Osiris »[4].

Au *Todtenbuch*, le Chapitre des pêcheurs l'appelle et , « maître de son cœur », c'est-à-dire, probablement, « impitoyable »[5]. Le chapitre CXXV, l. 25, fait de lui un des quarante-deux juges infernaux, celui qui punit la luxure, sous le nom , « sorti de » la *Tepeh-t T'a-t* », c'est-à-dire « sorti du Charonium de » Memphis » : une variante donne , « sorti » de sa caverne »[6]. Il a dans ce chapitre, au *Papyrus de Sutimès*, une tête de serpent tournée en arrière pour figurer son nom. Le batelier du chapitre XCIII a aussi la tête tournée en arrière, comme les damnés que Dante a placés dans la fosse des devins[7]. Enfin, au chapitre CX, d'après deux exemplaires thébains[8], les Champs Élysées semblent bien être appelés *la Campagne de (Ma* ou *Herf)-haf* et *la Campagne du Batelier*. L'expression de *batelier de Sekhet-aru*, et *de Sekhet-hetep*, se trouve dans *Pepi I*, l. 400-405, et dans *Merenra*, l. 571-578.

1. *Pepi I*, l. 651; cf. *Horhotep*, l. 379.
2. *Teta*, l. 193-194; *Pepi I*, l. 677, et *Pepi II*, l. 1194.
3. *Pepi I*, l. 176.
4. *Merenra*, l. 589, et *Pepi I*, l. 111.
5. *Todtenbuch*, édition Naville, II, pl. 433 et 435.
6. *Recueil de Travaux*, XV, p. 18.
7. *Enfer*, XX.
8. *Todtenbuch*, édition Naville, II, pl. 258.

LE

FOU DE COUR EN ÉGYPTE[1]

I

Les rois et les grands ont souvent admis dans leur intimité des gens grotesques, bouffons, nains, bossus, ou nègres, dont la laideur et la bassesse servaient de repoussoir à leur éclat et à leur élévation. C'est là une coutume presque aussi vieille que le monde. Si Madame du Barry avait son petit noir, Zamore, et si, d'après les lettres de la marquise de Villars, vers 1679, il y avait encore « deux » nains qui soutenaient toujours la conversation à la colla- » tion de la reine d'Espagne », nous voyons de même en Égypte, cinq mille ans plus tôt, des nains remplir l'office de bouffons à la cour, sous l'Ancien Empire.

Les nains de ce genre se nommaient alors *Tenka,* forme allongée de *teka,* mot qui a tantôt l'oreille[2], tantôt l'œil[3] pour déterminatif, avec le sens fondamental d'écouter ou de regarder attentivement. On lit au *Papyrus Anastasi IV*[4] : *ton cœur palpite comme un oiseau, ton oreille est dressée* (tenerka), *tu es comme un âne qui reçoit des coups.* L'oreille dressée indique l'esprit vigilant, de sorte que le nom du

1. Publié dans le *Muséon*, 1893, t. XII, p. 155-163.
2. Lepsius, *Denkmäler*, II, pl. 147-148.
3. *Pyramide d'Unas*, l. 541 ; cf. *Denkmäler*, IV, pl. 83, *b*.
4. Page 2, l. 5 ; cf. Fl. Petrie, *A Season in Egypt,* pl. 21, 5.

nain équivaut à celui de l'Éveillé des contes européens, ou à celui de Mohammed l'Avisé des contes arabes.

Le nain avait tout un titre, comme un dignitaire, *le Tenka, délices du dieu et joie du cœur du dieu,* c'est-à-dire du roi, *ab-u neter sekhem ab en neter*[1]; on remarquera que le mot *ab-u*[2] est au pluriel. Cette espèce de protocole figure aux Pyramides royales, où la cour divine est assimilée à la cour pharaonique, et où l'élu se dit le *Tenka* de l'autre monde, en d'autres termes, le favori des dieux.

Les mêmes titres, avec celui de *snedjem ab,* ou délectation du cœur, sont donnés au véritable bouffon, dans le vieux texte historique publié par M. Schiaparelli d'après une tombe d'Assouan[3].

Le propriétaire de la tombe, un gouverneur du Sud, nommé Herkhuf, de la VIe dynastie, fut envoyé pour ouvrir une route vers le pays d'Amam, contrée qui ne paraît que deux fois dans les textes, sous l'Ancien Empire seulement[4], et qu'on peut assimiler avec vraisemblance au district nègre de Maam, consacré sous le Nouvel Empire, à l'un des quatre Horus nubiens, celui d'Ibrim[5].

Herkhuf, qui eut à soutenir les indigènes d'Amam contre des Tamehu ou Berbères, et qui convertit ces derniers à la religion égyptienne, ramena de ses expéditions des richesses considérables, ainsi qu'un Tenka de la région des Bienheureux. C'est le Haut-Nil qui est ainsi qualifié, soit à cause de son éloignement de l'Égypte d'où émigraient les âmes, soit à cause du teint noir de ses habitants, car l'ombre des morts égyptiens était censée noire, croyance inverse de celle des Nègres qui regardent aujourd'hui les blancs comme des fantômes.

1. *Pyramide de Merenra*, l. 573, et *Pyramide de Pepi I*, l. 401.
2. Cf. Simeone Levi, *Vocabolario*, I, p. 33 et 39.
3. *Una Tomba Egiziana inedita della VI^a^ dinastia.*
4. *Id.*, p. 25.
5. *Denkmäler*, III, pl. 229; cf. Champollion, *Notices*, I, p. 478.

Il est à noter que les Égyptiens donnaient un même nom, *Kens*, à l'autre monde et à l'Ouadi Kénous, partie de la Nubie avoisinant l'Égypte : le côté de l'île de Bighéh qui regarde Philæ s'appelait aussi Konosso, indice que l'emplacement de l'Abaton consacré au dieu des morts, ou Osiris, doit être cherché de ce côté.

Le zèle de Herkhuf plut au roi, qui remercia son sujet par un rescrit gravé dans la tombe du personnage; le souverain s'étend surtout dans cette sorte de certificat sur le plaisir que lui fit le nain.

Tu as ramené un Tenka, délices du dieu, du pays des Bienheureux, pareil au Tenka que ramena le chancelier divin Urtattu, de Punt, au temps du roi Assa (Ve dynastie), *et il t'est dit de la part de Sa Majesté : Jamais aucun autre n'en a ramené un pareil à lui à Amam auparavant.*

Plus loin, le roi décrit quelques-uns des tours favoris de son nain : *Tu as ramené ce Tenka, tu l'as ramené du pays des Bienheureux, vivant, en bonne santé, pour être les délices du dieu, pour être la joie du cœur et la délectation du cœur* (snedjem ab) *du roi Neferkara, qu'il vive à jamais! Si quelqu'un descendait pour se tenir en barque, faisant comme des gens heurtés qui se seraient trouvés derrière lui en son lieu de la barque, il tombait dans l'eau*[1] *; si quelqu'un se couchait dans l'obscurité, faisant derrière lui l'homme venu pour se coucher dans son lit, il s'y installait vite dans l'obscurité. Sa Majesté aima voir le Tenka plus que les apports et les raretés de Punt. Quand tu arrivas dans ton pays, au palais, tu présentas ce Tenka, vivant, en bonne santé, et Sa Majesté fera pour toi plus qu'il n'a été fait pour le chancelier divin du Bélier, Urtattu, au temps du roi Assa, en raison de mon désir de voir le Tenka*[2].

1. Cf. *Pyramide de Pepi I*, l. 400, et *Pyramide de Merenra*, l. 572.
2. *Una Tomba Egiziana inedita*, p. 20 à 22.

Dans ce texte, le nom du Tenka est déterminé par l'hiéroglyphe de l'oreille et celui du nain ; aux Pyramides royales, il a pour déterminatif soit un point noir[1], sans doute ici la prunelle de l'œil, soit une tête avec deux bras[2]. Ses titres de *délices* et de *plaisir du dieu* sont de plus accompagnés, au tombeau de Herkhuf, par l'homme qui danse, hiéroglyphe de la joie, mais le déterminatif précis de la tête avec les bras montre que la caractéristique du nain était moins la danse que la gesticulation. Ce n'était pas un danseur attitré. M. Schiaparelli voit un ethnique dans son nom de Tenka, que rien ne désigne comme étranger, et qui aurait, dans ce cas, été égyptianisé depuis longtemps, c'est-à-dire confondu avec un radical de la langue.

Les Tenka de l'Ancien Empire ne sont pas les seuls bouffons de l'entourage royal que l'on connaisse par les monuments : il y a, par exemple, deux nains aux jambes difformes dans le cortège efféminé de Khunaten[3], mais leurs portraits ne sont accompagnés là d'aucune qualification.

II

Les grands possédaient aussi des bouffons à leur cour[4]. Une bossue et un nain figurent parmi la domesticité du surintendant des travaux Semnefer, à la IVe dynastie[5]. Au mastaba de Tebhen, qui est de la même époque, une naine suit des chanteurs et des chanteuses[6]. Au tombeau de Sabou, contemporain du roi Téta, un nain conduit un bœuf en

1. *Pyramide de Pepi I*, l. 401 ; cf. *Pyramide de Teta*, l. 241, 275, 337, etc.
2. *Pyramide de Merenra*, l. 573.
3. *Denkmäler*, III, pl. 91, *a*.
4. Fl. Petrie, *Medum*, pl. 24.
5. *Id.*, II, pl. 27.
6. *Id.*, II, pl. 36, *c*.

laisse[1]. Khéti, de la XIIe dynastie, avait deux nains, l'un aux pieds en dedans, le *djemb*, l'autre « court, gros et » tortu[2] », le *nemma*, mot qui s'écrit aussi *nemat*, *nemm* et *nem*. Le nom de *nemma* est donné aux deux farceurs, coiffés de roseaux, qui égaient la pompe funèbre de Rekhmara rendant visite au temple d'Abydos, à la XVIIIe dynastie[3]. Un cortège analogue existe dans une tombe d'El-Kab[4] avec les bouffons, et, à Beni-Hassan, trois baladines ont le bonnet de roseaux de ces personnages, le bonnet à jour, comme l'appelait Champollion[5]. Des *Nemma* bouffonnaient devant la tombe[6].

Le Nemma avait, comme le Tenka, un rôle mythique. Au *Papyrus magique Harris*[7], un passage relatif aux transformations d'Osiris, nain, colonne, momie, lion, phénix, singe et vieillard, débute ainsi : *O ce nemma du ciel! O nemma à la tête longue, à l'échine haute, aux jambes torses! O grand pilier qui commence au ciel et à l'enfer! O maître du grand corps qui repose à Héliopolis!* Un chapitre assez récent du *Todtenbuch*, le CLXIII^e, montre la déesse du feu Sekhet-Bast, à laquelle il donne différents noms nubiens[8], entre deux Nemma nains et bicéphales qui ont la couronne et le fouet du dieu Khem : le texte dit que le dieu à l'âme unique est *les deux petits Nemma, les jumeaux de l'âme*[9]. Cette complexité d'attributs rattache le Nemma aux dieux panthées, notamment à ceux du phylactère d'Horus

1. Mariette, *Catalogue du Musée de Boulaq*, 3e édition, p. 290.
2. Champollion, *Notices*, II, p. 353.
3. Virey, *Le Tombeau de Rekhmara*, pl. 26 ; cf. pl. 21.
4. *Denkmäler*, III, pl. II, *e*.
5. Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, édition Birch, II, p. 54, et Champollion, *Notices*, I, p. 493.
6. Mariette, *Monuments divers*, pl. 61.
7. Pl. 8, l. 9 à 11.
8. Cf. *Denkmäler*, V, pl. 16, stèle de Dongola.
9. L. 9-11 ; cf. chap. XVII, l. 14.

sur les crocodiles, Ptah embryon ou patèque, et Bès.

Bès, *qui existait en Égypte dès l'Ancien Empire*, et qu'on trouve un peu partout dans la haute antiquité, était déjà, grâce à son symbolisme initial, une sorte de nain bouffon. Venu des pays du soleil, laid comme Vulcain, dévorateur d'enfants comme Moloch et gardien du foyer comme Vesta, il paraît bien n'être qu'une personnification de l'animal agité qu'on voyait dans le feu[1] dont il porte l'un des noms, Bès, comme la déesse Bast. Aussi, véritable gnome ou salamandre, est-il trapu, difforme, barbu, bestial, belliqueux, danseur, musicien, grimacier, malpropre, vêtu d'une peau, coiffé d'une aigrette, etc., et peut-être faut-il expliquer de même le Ptah ou Héphaistos patèque. Bès correspondrait donc à l'Agni védique, l'embryon grandissant dont les flammes, personnages « chevelus, qui dansent en- » semble », sont représentés de la manière suivante par l'Atharva-Véda : « qu'elles s'élancent ensemble, elles qui » luttent et frappent ce qui les entoure... elles qui, les » cheveux épars, bruyantes, sont, ô Arbudi, au sein de » ton homme frappé et rongé par elles », le soma[2].

La mention du Tenka dans les formules religieuses montre que les fous de cour ont pu exister à une époque voisine des débuts de l'histoire, d'autant que les plus anciens Pharaons connus aimaient fort les distractions de tout genre. Ce n'est pas seulement l'Amasis saïte qui a laissé le renom d'un bon vivant : le Mycérinus de la IVe dynastie passait encore chez les Grecs pour grand buveur ; le roi Chéops se plaisait, d'après le *Papyrus Westcar*, à entendre des contes comme Haroun-al-Raschid ; enfin, les Pharaons des Ve et VIe dynasties semblent avoir recherché tout particulièrement les nains ou Tenka

1. Hérodote, III, 16 ; cf. Husson, *La Chaîne traditionnelle*, p. 129.
2. P. Regnaud, *L'Atharva-Véda et la méthode d'interprétation de M. Bloomfield*, p. 39 et 45.

des pays étrangers, sans préjudice des autres sources d'amusement. La jovialité du roi Assa, entre autres, n'est pas sans avoir laissé quelques traces.

Deux grands personnages de son temps, dont les mastabas portent les n°s 26 et 27 aux *Denkmäler* de Lepsius, avaient pour nom un des titres du bouffon de cour, *Snedjem-ab*, et il subsiste quelques fragments significatifs d'une inscription relative à celui qu'on surnommait Anta. Dans une partie du texte, Anta se vantait, en jouant sur son nom, d'avoir été le *Snedjem-ab* d'Assa[1]. Dans une autre partie, il rapportait une conversation qui semble défrayée par un ou plusieurs calembours sur le mot *mer*, et au cours de laquelle le roi dit à son interlocuteur : *il y a l'amour d'un fils dans cette remarquable parole de toi*[2].

C'était un grand mérite pour un courtisan que d'amuser le Pharaon, aux heures où, fatigué de l'étiquette et du gouvernement, il se délassait dans la partie la plus retirée de son palais, au milieu des danses, des chants, des festins et des joyeuses conversations. Plus d'un dignitaire se vante d'avoir su dissiper l'ennui de son maître[3], ou, pour employer les expressions du célèbre Aménophis, fils de Paapis, d'avoir *délecté son cœur (snedjem ab) au jour des soucis*[4]. On s'explique par là le succès des nains à la vieille cour pharaonique, notamment la brillante carrière de ce nabot dolichocéphale de la VIe dynastie, Numhotep, qui fut un grand seigneur, et qui eut à Sakkarah « une des plus belles » tombes de la nécropole[5] ».

1. *Denkmäler*, II, pl. 76, *d*.
2. *Id.*, II, pl. 76, *f*.
3. Cf. *Recueil de Travaux*, X, p. 145.
4. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, pl. 24, l. 8.
5. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, I, p. 664-665.

III

Le fait que les Tenka venaient de la région des Mânes et de Punt, c'est-à-dire du monde méridional, remet invinciblement en mémoire les Pygmées[1], que le nom de Tenka soit ou ne soit pas d'origine exotique.

Les nains qui peuplent la grande forêt équatoriale de l'Afrique étaient, en effet, bien connus des anciens. Il y en avait jadis jusqu'aux Syrtes, s'il faut prendre au sérieux ce qu'on disait des Psylles[2] ou puces humaines (de ψιλός, petit), Il y en avait au sud-ouest du Sahara, où les explorateurs Nasamons dont parle Hérodote[3] furent capturés par de petits hommes noirs. Il y en avait dans toute l'Éthiopie d'après Strabon[4] et dans le voisinage des grands lacs, d'après Aristote[5]. Aussi les Égyptiens, qui furent plus que personne en contact direct avec les peuplades africaines, n'ont-ils pu manquer de rencontrer les Pygmées.

A première vue, les Tenka rappellent une tribu qui occupait les Oasis sous les Ramessides, celle des Tektana[6] ou Tekaten, dont le nom était rattaché par ses déterminatifs hiéroglyphiques à la racine *teka*. On ne saurait guère, sur un tel indice, assimiler les Psylles aux Pygmées de Tektana, mais les Pygmées sont mentionnés directement dans une inscription de Karnak. Là, ce n'est pas leur nom, c'est leur figure même qui les désigne, comme dans une allusion de la stèle Metternich[7] au *gros nain qui parcourt la terre de nuit*, sorte de Lémure ; le texte

1. Schiaparelli, *Una Tomba Egiziana*, p. 30-31.
2. Hérodote, II, 173 ; Nonnus, *Dionysiaques*, XIII, vers 391-392, etc.
3. II, 32 et 33.
4. XVII, 1, 1 ; cf. XVI, 4, 12, et Diodore, III, 28.
5. *Histoire des Animaux*, VIII, 2.
6. *Papyrus Anastasi IV*, pl. 10 et 11, passim.
7. L. 223 ; cf. *Recueil de Travaux*, XIV, p. 182.

thébain est ainsi conçu : « les nains des contrées du sud » arrivent avec le tribut à la porte du palais[1] ».

Voilà bien le pays des Tenka et la patrie de Bès, qui venait de Ta-neter[2], variante de Punt[3], deux noms désignant l'Éthiopie des auteurs classiques. Plusieurs autres indices confirmaient la réalité d'un très ancien habitat méridional des nains, en accentuant la ressemblance déjà signalée plus haut, entre le bouffon égyptien et le Bès éthiopien, ce personnage grotesque qui fut à la fois le Karakouch et le Pygmée des vieux temps. Ammon-Bès, par exemple[4], portait le bonnet de roseaux des Nemma ou des farceurs, qui, sous le Moyen Empire, avaient des masques imitant le rictus de Bès[5], et qui paraissent avoir été surnommés les Bès, au moins sous les Ptolémées[6].

L'assimilation de Bès et du nain apparaîtra encore, si l'on compare le passage des Pyramides relatif au Tenka avec un titre d'Horus, dieu qui était un Bès dans le nome arabique[7] :

O pilote du juste sans barque, lit-on dans la Pyramide de Mérenra, *batelier des Champs Élysées, Mérenra est un juste pour le ciel et pour la terre, Mérenra est un juste pour cette île* (aa) *de la terre : il nage, qu'il arrive vers elle. « Celui qui est sur les genoux du Nut, Mérenra, est » le Tenka, délices du dieu, joie du cœur du dieu, en pré- » sence des gens de sa grande maison. » — Voilà ce que tu entends dans les salles, et tu l'entends* (aussi) *sur les chemins, en ce jour où l'on t'appelle pour écouter les ordres. S'il te plaît, les deux chefs de la maison du dieu*

1. Dümichen, *Geographische Inschriften*, pl. 31, et *Geschichte des alten Ægyptens*, p. 7.
2. *Denkmäler*, IV, 65, *b*.
3. Cf. *Dendèrah*, III, pl. 7, *b*.
4. Wilkinson, *Ancient Egyptians*, édition Birch, III, p. 13.
5. Fl. Petrie, *Kahun, Gurob and Hawara*, p. 30.
6. *Dendèrah*, II, pl. 33, *d*.
7. Naville, *Goshen*, pl. 2, 3 et 5.

grand appellent Mérenra ; il est sain et fort ; Mérenra voguera vers la campagne, beau séjour du dieu grand, il accomplira en elle les rites, parmi les fidèles, il désignera ceux-ci pour les offrandes, il les indiquera pour les oiseaux de fête (à recevoir) ; *Mérenra est Horus ; il désignera, Mérenra, pour les offrandes, il indiquera pour les oiseaux*[1]. Le titre d'Horus, qu'on trouve à Dendérah, est simplement : *Horus sur les genoux de sa mère, Bès, fils d'Aa-ment*[2]. Dans les deux textes, il s'agit d'un enfant au giron de sa mère, ou au giron de Nut, l'une des déesses mères. L'enfant, peut-être ici l'étoile du matin, qui venait de Punt[3], est Horus qui nage vers l'*aa* terrestre, c'est-à-dire vers l'île de la lumière, et qui naît de cette oasis (*Aa-ment*). Enfin, le même personnage est d'une part le Tenka et de l'autre Bès.

Ainsi le nain Bès et le nain Tenka avaient un même rôle, comme une même patrie, et cette patrie était le Sud, pays des lilliputiens négroïdes, les Pygmées, dont nos voyageurs signalent encore aujourd'hui l'agilité et la malice[4]. De pareilles qualités séduisaient assez les vieux Pharaons pour que leur *lutin*, comparé à un enfant sur les genoux maternels, prît part même comme ordonnateur aux fêtes les plus intimes, dans *la campagne, beau séjour du dieu grand*, rapporte le texte des Pyramides, d'où il ressort aussi que les Égyptiens appréciaient les beautés de la nature autant que les charmes de la société : *Eh bien*, dit à ce propos, aux contes du *Papyrus Westcar*[5], un scribe du roi Snefru en présence du Pharaon qui cherchait un lieu de *rafraîchissement*, ou de distraction, *que ta Majesté aille au lac royal, qu'elle fasse monter une barque par toutes les jeunes*

1. *Mereura*, l. 570-579, et *Pepi I*, l. 398-404.
2. *Dendérah*, I, pl. 27 28.
3. Naville, *Textes relatifs au Mythe d'Horus*, pl. 19, l. 5 et 6.
4. Schweinfurth, *Au Cœur de l'Afrique*, II, chap. XVI, et Stanley, *Dans les ténèbres de l'Afrique*, II, chap. XXII et XXIII.
5. Pl. 5, l. 5-7.

belles de son palais, et le cœur de ta Majesté se rafraîchira à regarder leurs passages, passant en amont et en aval; tu regarderas les beaux massifs de ton lac, tu regarderas ses paysages et ses beaux points de vue, et ton cœur se rafraîchira de la sorte.

Nota. — Le présent mémoire venait d'être déposé, lorsque le *Journal égyptologique* de Berlin a publié un article de M. Erman signalant la mention du Tenka aux Pyramides, XXX, 1892, p. 78, *Zu den Inschriften der Her-Khuf.* La même remarque, faite ici, n'est donc pas empruntée au travail de M. Erman, à qui la priorité revient d'ailleurs de plein droit.

A ce moment, le passage le plus difficile du texte historique sur le Tenka n'était pas entièrement déchiffré; il est maintenant mieux connu, et pourrait se traduire ainsi : *Quelqu'un descendait-il en barque, s'il vous plaît, faisant l'espiègle et se mettant derrière sur le pont, gare! il tombait dans l'eau. Quelqu'un se couchait-il la nuit, faisant l'espiègle il se couchait par-derrière lui dans sa couverture, s'enveloppant vite, dans la nuit.* Il faut dire néanmoins que ce passage est généralement compris d'une autre manière; on pense y voir que, pour empêcher le nain de tomber ou de fuir, son conducteur plaçait auprès de lui des gardiens habiles, *ar retu akeru*, « faisant des gens avisés »; mais le verbe *ar* se prête mal à cette interprétation, tandis qu'il y a des exemples de son emploi dans le sens d'imiter, « faire l'homme », comme en français[1].

Lorsque l'on parle d'un personnage grotesque, l'idée de ses tours vient naturellement à l'esprit. C'est ainsi que les *Mémoires du maréchal de Richelieu*[2] donnent les détails suivants au sujet du fameux nain de Stanislas, Bébé : « Il

1. Chabas, *Voyage d'un Égyptien.*
2. Édition F. Barrière, II, p. 136.

» passait sous un fauteuil comme un épagneul pour se » cacher et se faire demander par le roi, et se plaisait à » mettre tout le monde en alarmes. Souvent il disparaissait » de la compagnie, se cachant jusque sous les jupes des » femmes assises ; il entrait dans le trictrac, mettait toutes » les dames en pile, s'asseyait dessus et se laissait tomber » pour égayer la compagnie. » On lit aussi dans les *Souvenirs de Félicie*, par Mme de Genlis[1] : « De tout temps les » princes ont aimé les nains, les fous et les enfants ; des » individus sans art, sans éducation, bien simples, bien » naïfs, sont toujours sûrs de plaire; ils forment un con- » traste amusant avec les courtisans... D'ailleurs les prin- » ces, en général, sont timides ; on les écoute, on les cite, » ils osent à peine parler[2]. Un enfant, un petit monstre, » dans un salon, est une distraction, un sujet d'entretien, » c'est beaucoup. Nous avons, au Palais-Royal, un petit » nègre qui fait nos délices. Il succède à un autre, qui » devenu grand, est maintenant relégué dans l'antichambre. » Narcisse a treize ans et n'est plus qu'un domestique; Sci- » pion a sept ans et c'est le petit nègre des quatre parties du » monde le plus caressé et le plus gâté! Il règne depuis » quatre ans dans le salon du Palais-Royal, au milieu du » plus beau cercle : il marche à quatre pattes et fait la » culbute sur le tapis; il casse tous les éventails qu'il peut » attraper, il se glisse sous les chaises des dames, les dé- » chausse très adroitement et s'enfuit en emportant leurs » souliers. » Il n'est pas étonnant que le Pharaon ait daigné redire les espièglerie d'un bouffon, puisque des personnages en vue du XVIIIe siècle ont pris la même peine. Et les auteurs plus graves du temps de Louis XIV n'évitaient pas non plus de semblables récits. L'abbé Arnaud rapporte

1. *Souvenirs de Félicie*, p. 180.

2. Cf. *Mémoires de Mme de Motteville*, édition F. Riaux, IV, chap. LII, p. 177.

dans ses *Mémoires* (année 1634) que Godeau, surnommé alors à l'hôtel de Rambouillet le Nain de la princesse Julie, s'amusa un jour, « armé à l'antique et monté sur un grand » destrier », à rompre une lance de paille au milieu de l'estomac d'Arnaud d'Andilly, qu'il venait surprendre à Pomponne avec les dames du célèbre hôtel.

Voltaire dit, dans *Le Siècle de Louis XIV*, au sujet de l'Angeli, le fou en titre de Louis XIII, et du « plaisant » introduit par Molière dans *La princesse d'Élide*, que la coutume des fous de cour « était un reste de barbarie qui a » duré plus longtemps en Allemagne qu'ailleurs ». Elle a duré en France plus longtemps que Voltaire lui-même, comme on le voit par les *Souvenirs* de Mme de Genlis.

UN DES NOMS

DE LA

ROYAUTÉ SEPTENTRIONALE[1]

M. Kurt Sethe maintient la lecture [2] pour le nom du Pharaon portant le diadème septentrional, , d'après le texte qui figure aux Pyramides de Teta et de Pepi II[3] : « Que se lève ton âme parmi les dieux, comme l'épervier » qui est dans la Nubie! Ta vénération, , est au cœur » des dieux, comme la couronne basse, , est à la » tête du roi du Nord, , comme la couronne haute, » , est à la tête du roi du Sud, , et comme » la touffe est à la tête des Mentu », ; cf. [4].

Et, en effet, l'interprétation proposée par M. Kurt Sethe en 1890 est exacte, comme le prouve un texte de Ramsès II où se retrouve l'expression désignant la touffe des Mentu : [5]. Il

1. Publié dans la *Zeitschrift*, 1893, t. XXXI, p. 114-117.
2. *Zeitschrift*, XXX, p. 113 et suiv.
3. *Teta*, l. 351-353, et *Pepi II*, l. 174.
4. *Horhotep*, l. 162.
5. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, pl. 29.

ressort de cette expression que les idées d'*asiatique* et de *boucle* allaient ensemble et que, par suite, il s'agit bien, dans les trois comparaisons fournies par les Pyramides, d'un objet placé sur une tête. Quant à la traduction du mot [1], variante de , « vénération », elle est justifiée par une formule de la Pyramide de Merenra mettant ce mot en parallélisme avec « respect », : « O toi, ce roi, que ton » âme se lève parmi les dieux et les mânes; c'est ton res- » pect qui est dans leurs cœurs. O toi, ce roi, que ce roi se » lève sur son trône, parmi les vivants; c'est ta vénération » qui est dans leurs cœurs[2]. » On lit aussi dans la même Pyramide : « Que c'est beau à voir, que c'est agréable à » contempler, dit Isis, la sortie de ce dieu vers le ciel, ses » esprits au-dessus de lui, sa vénération, , à ses côtés, » sa magie à ses pieds[3]. »

Poursuivant ses recherches, M. Kurt Sethe pense, contrairement à M. Le Page Renouf[4], que représente la vraie valeur de la guêpe ou de l'abeille, qui ne serait que par l'addition d'un autre mot, . L'explication est très séduisante. Il y aurait peut-être à objecter, d'une part, que pourrait être pour (cf. [5]), comme est pour [6], d'autre part, que pourrait être pour , comme

1. Cf. *Zeitschrift*, XXX, p. 111.
2. *Merenra*, l. 21-23, et *Pepi I*, l. 19-21.
3. *Merenra*, l. 776-777; cf. l. 791-801, et *Unas*, l. 584-585.
4. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mars 1893, p. 219-228.
5. *Pepi I*, l. 373; cf. l. 367.
6. *Unas*, l. 192 et 566; *Teta*, l. 197, et *Pepi II*, l. 679; cf. Erman, *Defective Schreibungen*, dans la *Zeitschrift*, XXIX, p. 33-39.

est pour [1], avec la forme intermédiaire , variante de [2] (cf. [3]), ϩⲁⲃⲓⲟⲩⲓ et *ḫb*. Mais ce serait là une question à examiner. Sous cette réserve, l'objet du présent mémoire ne contredit nullement l'hypothèse de M. Kurt Sethe.

Ce savant reconnaît que la combinaison signalée par lui aurait donné à la guêpe la valeur syllabique *ḫb*, valeur incontestable et incontestée dans le nom de l'île de Buto, Khemmis, où fut élevé le jeune Horus. Or, Buto était le berceau réel ou mythique de la royauté septentrionale, [4], comme Nekhen celui de la royauté méridionale, [5], si bien qu'on disait le roi du Nord [6]. En conséquence, le roi du Nord aurait pu, comme parfois sa couronne, [7], et sa déesse, [8], recevoir très naturellement le nom de sa résidence, , entendu au sens d'*Égypte septentrionale*, [9], et s'appeler le Khemmite, *ḫbitï*, aussi bien que μελισσαῖος, *ibitï*, avec la guêpe pour expression hiéroglyphique dans les deux cas.

De cette sorte, la forme *ḫb* du nom royal restant possible d'où qu'elle vienne, on ne s'étonnera pas s'il existe, à dater du Nouvel Empire, des indices sérieux en faveur d'une lec-

1. Maspero, *Zeitschrift*, 1882, p. 129; *Teta*, l. 295, et *Unas*, l. 537.
2. *Merenra*, l. 331 et 699.
3. Dümichen, *Zeitschrift*, 1867, p. 4-6, et *Dendérah*, II, pl. 8 et 34.
4. *Zeitschrift*, XXX, p. 116, et *Pepi I*, l. 684.
5. *Dendérah*, III, pl. 20, *t*.
6. *Id.*, III, pl. 20, *t*.
7. *Id.*, II, pl. 31, *a*.
8. *Id.*, I, pl. 11.
9. *Id.*, III, pl. 20, *t*.

ture *ḫnm, ḫmm, ḫb,* pour le titre des rois septentrionaux, qui ont eu différentes désignations.

M. Le Page Renouf a signalé autrefois un de ces indices[1], sans s'y arrêter, car l'exemple, étant unique, demeurait insuffisant. Le voici : une scène du sarcophage de Séti Ier[2] contient quatre porteurs de couronne haute, [3] (correspondant aux), et quatre porteurs de couronne basse, les (correspondant aux), avec un texte qui joue sur le mot *ḫnm* dans la phrase relative aux rois du Nord : « Ceux qui sont dans ce tableau re- » joignent le Soleil, , quand il effectue ses naissances » dans la terre; leurs âmes s'élèvent à sa suite et leurs corps » restent à leurs places. » M. Le Page Renouf s'est demandé s'il y avait là une lecture de la guêpe, et a rappelé les prononciations coptes des lettres et , c'est-à-dire ϧ, ϣ, ϩ et ⲙ, ⲃ, ϥ.

Cet exemple n'est plus unique depuis la publication complète des *Notices* de Champollion et du *Livre de l'Amtuat.* Les personnages qui viennent d'être mentionnés ont dans le même registre leurs correspondants féminins, quatre porteuses de couronne haute, les , avec quatre porteuses de couronne basse[4], et si les dernières ne sont pas nommées sur le sarcophage de Séti Ier, le tombeau de Ramsès VI, où figure la même scène, les appelle [5]. De plus, un jeu de mots analogue à celui du sarcophage de Séti Ier sur les porteurs de couronne basse reparaît dans l'*Amtuat,* au deuxième registre de la sixième heure (tom-

1. *Zeitschrift*, 1867, p. 96.
2. Bonomi et Sharpe, *The Alabaster sarcophagus of Oimeneptah I*, p. 10, *c*.
3. Cf. *id.*, pl. 13, A, et *Dendérah*, IV, pl. 64.
4. *The Alabaster sarcophagus*, pl. 9, C.
5. Champollion, *Notices*, II, p. 538-539.

beau de Séti Ier). Là, le Soleil interpelle quatre groupes de momies, les rois du Sud, les Pacifiques, les rois du Nord et les Bienheureux, avec une double série de jeux de mots sur leurs noms : , etc. La première fois, le dieu dit aux rois du Nord : [1], et la seconde : , phrase en mauvais état sur le sarcophage publié dans la *Description de l'Égypte*.

Ces différents textes expliquent et justifient la lecture que M. Piehl a proposée pour un passage du *Papyrus Sallier I*[2] : , le fléau des villes Apepi-Ra « était chef du Nord, , dans » Avaris », tandis que Sekenen-Ra « était chef du Sud à » Thèbes ». , mais , « il n'y avait pas de souverain du » jour », de *melîk ez zamân*, comme disent les Arabes, en d'autres termes, « pas de roi de son temps », , [3], ou de « roi » régnant », [4]. Un titre assez fréquent des reines d'Égypte est , « l'associée du diadème méri- » dional », et il semble bien qu'il y ait là une allusion au nom de la royauté septentrionale, de même que dans certaines phrases qui mentionnent les deux couronnes, [5], « la couronne du Sud est jointe à celle du Nord »,

1. *Description de l'Égypte, Antiquités, Atlas*, V, pl. 40.
2. *Zeitschrift*, 1885, p. 60.
3. *Todtenbuch*, édition Naville, chap. cxxv, pl. 312.
4. *Papyrus Hood*, pl. 1, l. 12.
5. J. de Rougé, *Textes géographiques d'Edfou*, pl. 59.

[1], « la mitre lui a été donnée » pour accompagner le bandeau », [2], « le roi » uni au double diadème », etc.

La prononciation *ḫnm* de la cruche, en grec *Khnoubis* et *Knouphis*[3], correspond sans difficulté à la prononciation *ḫb* de la guêpe : c'est ainsi que le nom de l'île de Buto est représenté par Χέμβις dans Hécatée[4] et par Χέμμις dans Hérodote[5]. Dans le titre royal, la cruche marque la même nuance de son que le grec *Khemmis*, et peut-être les Égyptiens en profitaient-ils pour sous-entendre ici l'idée d'*associé*, un des sens de , mais ceci n'infirmerait en rien le résultat de cette étude, qui est le suivant. Puisqu'on trouve les deux signes de la cruche et de la guêpe, non seulement en variante (sarcophage de Séti Ier), mais encore en assonance (tombeau de Séti Ier), ce double fait signifie assurément que leur prononciation était la même à très peu de chose près. Or, quelle autre prononciation répond, pour la guêpe, à celle de la cruche *ḫnm*, si ce n'est sa valeur *ḫb*, dérivée ou d'un nom de l'insecte, ou de la combinaison *ꜣḫ-ibitï* ?

1. *Denkmäler*, IV, pl. 47, *a*.
2. Champollion, *Notices*, I, p. 97.
3. Brugsch, *Wörterbuch*, p. 1098.
4. C. Müller, *Fragmenta historicorum Græcorum*, I, p. 20.
5. II, 156.

LE

NOM DU DIEU KEB[1]

La valeur , KΗΒ, du nom du dieu de la Terre, discutée par M. Brugsch, ressort des variantes de la basse époque, trop nombreuses pour être fautives, , , , [2], etc., des équivalences plus anciennes, , , , , , , , [3], et des transcriptions remontant aux vieilles dynasties, et [4]. Cette valeur est indiquée en outre par la posture du dieu, correspondant à l'idée que rend le mot [5], et par différents calembours comme ceux que signale M. Brugsch[6], notamment celui-ci, , et celui d'Abydos, , etc.

1. Publié dans la *Zeitschrift*, 1893, t. XXXI, p. 125-126.

2. *Abydos,* III, p. 498; *Denkmäler*, IV, pl. 66, *a,* et pl. 37; Le Page Renouf. *Proceedings*, février 1887. p. 88; etc.

3. *Todtenbuch*, édition Naville, chap. xxxviii, A, chap. lx-lxi, et chap. xcix; cf. Pierret. *Vocabulaire*, p. 652.

4. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ægypter*, p. 224.

5. *Proceedings,* juin 1888, p. 451.

6. *Die Ægyptologie*, p. 172, et *Merenra*, l. 126.

Outre l'oie et l'étoile, le nom du dieu a pour hiéroglyphe l'œuf, qui entre dans les variantes du nom de Coptos, [1]. Ces trois signes correspondent, l'oie au mot égyptien, [2], « oie »[2], et l'étoile[3] (cf. כוֹכָב), ainsi que l'œuf (cf. كبه), à une racine sémitique qui désigne l'idée de rondeur et d'enroulement.

1. *Zeitschrift*, 1886, p. 2.
2. *Denkmäler*, II, pl. 61.
3. Cf. *Dendérah*, I, pl. 54.

UNE

TRADITION AFRICAINE SUR L'IVOIRE[1]

I

Dans l'antiquité classique, l'ivoire avait deux noms qui sont biens connus, ἐλέφας chez les Grecs et *ebur* chez les Latins. Le premier de ces mots, qu'on a pris autrefois pour un des noms sémitiques du bœuf[2], les Romains ayant appelé l'éléphant *Luca bos*[3], passe aujourd'hui pour être le même que le second, ελ-εφ-ας[4]. Quant à celui-ci, *eb-ur*, il appartient visiblement à une racine *ab* qui s'appliquait aussi à l'éléphant, comme ἐλέφας, *illud ebur*[5], et qui se retrouve dans le sanscrit *ibha*, éléphant, dans l'hébreu *sen habbim*, dents d'éléphant, dans l'assyrien *habba*, éléphant, et dans l'égyptien *ab*, éléphant et ivoire. C'est évidemment un terme de commerce, comme les noms de l'ébène, de la gomme et du santal.

Ce terme apparait pour la première fois dans l'égyptien[6]. Bien avant toute mention de l'ivoire ou de l'éléphant par les autres peuples, dès l'Ancien Empire, l'Égypte écrivait

1. Publié dans le *Muséon*, 1894, t. XIII, p. 25-33.
2. Bochart, *Hierozoicon*, édition Rosenmüller, I, p. 237.
3. Varron, *De Lingua latina*, VII, 39 et 40, et Lucrèce, V, 1301.
4. Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, 4e édition, p. 209.
5. Juvénal, XII, 112.
6. Cf. Lieblein, *Handel und Schiffahrt in alten Zeiten*, p. 71.

par l'animal ou sa tête le nom d'*Abu* ou Éléphantine[1]; elle indiquait de la sorte soit la limite du pays des éléphants, soit la route par laquelle l'ivoire arrivait de ces régions du Haut-Nil où, plus tard, les Ptolémées firent chasser l'éléphant et explorer le pays des Éléphantomaques[2].

L'Égypte n'appréciait pas l'éléphant pour lui-même; ses habitants le considéraient comme une curiosité[3] et pouvaient le chasser à l'occasion[4], mais ils ne l'employaient ni au transport ni à la guerre, au contraire des derniers rois éthiopiens qui le domestiquaient[5], le montaient[6] et l'armaient[7]. La raison de ce mépris est bien simple : c'est que les riverains du Nil, qui d'ailleurs connaissaient mieux l'éléphant africain que l'éléphant asiatique, plus beau, plus intelligent et plus doux[8], tenaient ordinairement compte de la parenté de l'animal avec le porc et l'hippopotame, bêtes typhoniennes. Tandis qu'en Éthiopie ceux qui le mangeaient passaient pour impurs[9], en Égypte on le sacrifiait au même titre que les autres pachydermes. Il est quelquefois remplacé par le pourceau ou par l'hippopotame dans le nom d'Éléphantine[10], et il se trouve[11] parmi les petites offrandes votives en calcaire du temps des Saïtes, représentant des victimes. A Dendérah il reçoit les appellations malveillantes de *kheb* et de *teb*, qui

1. *Pepi I*, l. 298; *Merenra*, l. 181, etc.
2. Diodore, III, 17, 25, 34, 35; Strabon, XVI, 4, 10-15, et Fl. Petrie, *Ten years digging in Egypt*, p. 73.
3. Rosellini, II, pl. 22.
4. Cf. Champollion, *Notices*, II, p. 360, et Diodore, I, 20.
5. Lepsius, *Denkmäler*, V, pl. 75, *a*; cf. *id.*, *b*, et pl. 74, *b*.
6. *Id.*, pl. 75, *a*.
7. Héliodore, *Théagène et Chariclée*, IX, 16.
8. Cf. Polybe, V, 17; Strabon, XV, 1, 43; Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, II, 12; Élien, *De Natura animalium*, XVI, 15; Pline, VI, 9; etc.
9. Strabon, XVI, 1, 10.
10. J. de Rougé, *Edfou*, I, pl. 50, et *Unas*, l. 319.
11. Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 275.

l'assimilent à l'hippopotame et au pourceau, une fois dans le rébus sur le nom du khesteb ou lapis, *khesef-teb* ou *repousser le monstre*[1], une autre fois dans la légende d'un dieu sacrificateur qui frappe le monstre *kheb* et les associés de Set[2]. Dans les textes ptolémaïques du *Mythe d'Horus*, qui racontent la poursuite de Set par son ennemi, l'Apollon égyptien, ce dernier dit à Set : *Où es-tu, ennemi de ton frère? Il lui répondit : Je suis à Éléphantine, la place de l'ivoire*[3], détail qui désigne l'ivoire comme typhonien.

Peut-être l'éléphant était-il immolé plus particulièrement au Soleil, dont ses défenses ornaient la bari, soit à l'avant, soit à l'arrière[4]. On raconte que Ptolémée Philopator, vainqueur d'Antiochus, sacrifia quatre éléphants au Soleil, mais que, prévenu ensuite par un songe de la colère du dieu, il lui consacra quatre éléphants d'airain[5]. Le songe de Philopator eut sans doute pour cause le conflit des idées égyptiennes et des idées grecques dans l'esprit du roi, car l'antiquité classique avait de l'éléphant une tout autre opinion que l'Égypte. On le regardait comme un être non seulement rare et utile, mais encore moral et religieux, de sorte qu'on se faisait un scrupule de le mettre à mort[6]. Quand on amena d'Afrique les éléphants destinés aux jeux que donnait Pompée, on leur promit en les embarquant de ne pas leur faire de mal, et cette parole fut tenue malgré leur introduction dans les combats du cirque[7].

Si les Égyptiens prisaient peu l'éléphant, ils faisaient en revanche grand cas de l'ivoire, que leurs artistes travaillaient

1. Mariette, *Dendérah*, III, pl. 47, *c*, *d*.
2. *Id.*, IV, pl. 60.
3. Naville, *Textes relatifs au Mythe d'Horus*, pl. 22, l. 36-37.
4. Mariette, *Abydos*, I, p. 64, et Champollion, *Monuments*, III, pl. 255.
5. Élien, *De Natura animalium*, VII, 44.
6. Porphyre, *De Abstinentia*, I, 14, et II, 25.
7. Dion Cassius, XXXIX, 38, et Plutarque, *Pompée*, 54.

avec adresse, et dont la couleur était pour les femmes, avec celle de l'or, une des plus belles qu'on pût souhaiter à la peau[1]. Il était détaillé de mille manières, en chevets (Ve dynastie), en boites (VIe dynastie), en figurines dont une « du plus » ancien style » est au Louvre, en incrustations, pour différents meubles, en manche, en castagnettes, pions, cuillers, objets de toilette, etc.[2] Sous l'Ancien Empire, Herkhuf revenant d'Éthiopie rapporta au Pharaon des défenses, avec les autres produits de la contrée, ébène, peaux de panthère, etc.[3] Sous le Moyen Empire, un sculpteur est loué de ce qu'il savait travailler toute matière précieuse, *depuis l'argent et l'or jusqu'à l'ivoire et l'ébène*[4]. A la XVIIIe dynastie, l'ivoire affluait dans les trésors royaux et particuliers[5], où il arrivait non seulement de l'Éthiopie (Koush et Punt), mais encore de la Syrie (Ruten et Khar). Cette dernière contrée le comprenait parmi ses tributs à Thotmès III[6] sous différentes formes[7] : il entrait, par exemple, dans la composition de tables en bois précieux[8] qui rappellent les *mensæ citreæ* à pieds d'ivoire des Romains. Une des redevances cypriotes et phéniciennes était aussi le don de quelques défenses[9]. Thotmès III fit en Mésopotamie, à Ninive, la chasse aux éléphants *pour leurs défenses*, et en prit cent vingt[10], amenés sans doute de l'Inde dans les parcs

1. Chabas, *Études sur l'Antiquité historique*, p. 161 ; cf. *Odyssée*, XVIII, 196.

2. E. de Rougé, *Notices sommaires des monuments égyptiens du Louvre*, p. 63-77 ; cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, I, 838-839, et III, p. 845-846 ; Champollion, *Notices*, I, p. 501 ; Sayce, *Les Hétéens*, traduction française, p. 154 ; etc.

3. Schiaparelli, *Una Tomba Egiziana inedita*, p. 23.

4. *Stèle C 15 du Louvre*, l. 14 et 15.

5. Champollion, *Notices*, I, p. 177, 195, 507 et 508.

6. *Denkmäler*, III, pl. 30, 32.

7. Cf. E. de Rougé, *Notices sommaires*, p. 77.

8. *Denkmäler*, III, pl. 31, *a*, l. 7, et pl. 32, l. 30.

9. *Id.*, pl. 30, *a*, l. 1 ; et Champollion, *Notices*, I, p. 507-508.

10. *Inscription d'Amenemheb*, l. 22.

réservés aux chasses des rois du pays. Un peu plus tard, Ramsès II, qui mentionne rarement l'ivoire dans l'énumération de ses dons aux temples[1], eut cependant une provision de dents d'éléphants peinte sur les murs de sa tombe[2] où figure de plus le travail de l'ivoirier[3].

On ne s'étonnera pas si le nom de l'ivoire se rencontre d'abord en Égypte : il y est indigène. La racine *ab* ou *hab*, n'apparaît dans les langues sémitiques et aryennes que comme un emprunt en ce qui concerne l'éléphant et l'ivoire, en d'autres termes, elle n'y a point de famille dans laquelle on puisse la comprendre : elle y reste à l'état isolé ! Il n'en va pas de même en égyptien, où le mot *ab* forme l'un des rameaux d'une souche vivace qui a fourni de nombreux dérivés. Dans cette langue, *ab* signifie radicalement *corne*, et a produit les sens connexes de bœuf, d'éléphant, d'ivoire, d'os, — de fourche, de rayon, de temps, de proue, — d'en face, de contraire, de mensonge, de mal, etc. *Ab* se présente donc bien, avec ces sens, comme un mot d'origine purement égyptienne, ou en tout cas, comme un mot appartenant au groupe linguistique dont l'égyptien a dû faire partie. L'étymologie égyptienne du nom de l'ivoire a trouvé place dans le Dictionnaire de Littré. Pictet lui-même l'avait prise en considération, car, après avoir ramené au sanscrit les noms de l'éléphant, il abandonna complètement cette thèse dans son grand ouvrage[4].

II

Ce sont assurément les Phéniciens, déjà en possession du trafic de l'ivoire sous la XVIIIe dynastie égyptienne,

1. *Papyrus Harris I*, pl. 53, *a*, l. 1, et pl. 72, *b*, l. 2.
2. Champollion, *Monuments*, III, pl. 268.
3. *Tombeau de Ramsès III*, première chambre annexe de gauche, paroi d'entrée, côté droit.
4. *Lettre sur les origines de quelques noms de l'Éléphant*, dans le *Journal asiatique*, 1843, septembre-octobre ; cf. *id.*, p. 148.

et les Carthaginois, dont la Ville a sur les médailles une dent d'éléphant dans sa coiffure, qui ont répandu par le commerce le plus vieux nom de l'ivoire dans l'ancien monde. Or, par la même occasion, en Grèce, en Mauritanie et à Rome, les marchands vulgarisèrent avec ce nom une croyance qu'il comporte.

Une racine différente de sens, mais semblable de forme, *ab*, qui a son équivalent dans les langues sémitiques, désigne l'*affection*, mais a de plus, en égyptien, la valeur spéciale de *soif*, et, par extension, d'*appétit, appetentia*, ὄρεξις.

« Horus eut *ab*, lit-on au *Papyrus médical Ebers*, et il » fit cuire un oiseau qu'il mangea »[1]; l'expression « avoir » *ab* du combat » se rencontre dans les textes belliqueux[2].

L'ivoire est l'appétit ; ayant eu ainsi en apparence un même nom, il n'est pas surprenant que, dans les idées de l'antiquité, l'ivoire ait paru posséder et même octroyer la faim ou la soif que lui attribuait ce nom, comme le lièvre donnait la beauté, *lepor*, parce qu'il s'appelait *lepus*[3].

En effet les anciens ont attribué quelquefois une puissance d'absorption toute particulière, qui s'explique beaucoup mieux par le nom que par la nature de la substance. Dans ses *Recherches sur les Égyptiens et les Chinois*[4], de Pauw rappelle que le puits creusé à Épidaure sous la statue d'Esculape, œuvre de Thrasymède[5], avait pour but *prétendu* d'entretenir l'humidité de l'ivoire dont la statue était faite[6]. Cette précaution exagérée et singulière semble à la rigueur avoir quelque raison d'être. L'excès de sécheresse nuit aux statues de toute matière, comme d'ailleurs le trop d'humi-

1. Page 98, l. 4 et 5.
2. Champollion, *Notices*, II, p. 76.
3. Pline, XXVIII, 19; Martial, V, 9, etc.
4. Seconde partie, section IV.
5. Pausanias, II, 27, 2, et V, 11, 11.
6. Darenberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, p. 448.

dité, contre lequel les ivoiriers employaient une colle de poisson inaltérable[1]; en outre, les statues d'ivoire suaient comme les autres, dans les temps de calamité,

Et mœstum illacrymat templis ebur æraque sudant[2];

de nos jours même, Lamartine a dit :

Et mes yeux goutte à goutte ont imprimé leur trace
Sur l'ivoire amolli[3].

Mais la propriété absorbante de l'ivoire, — la poudre d'ivoire fut un des astringents de notre vieille médecine, — passait aussi pour quelque chose de surnaturel. Entre plusieurs fables sur les éléphants, où se rencontre un épisode analogue au dernier voyage de Sindbad le marin[4], Élien en rapporte une qu'il a sans doute empruntée aux ouvrages du roi Juba, car elle concerne, et la Mauritanie, où régnait Juba, et l'éléphant sur lequel Juba avait disserté : on y retrouve l'opinion de ce roi que les éléphants ont des cornes. Quant à la présence de l'éléphant en Mauritanie, pays dont la frontière méridionale a dû être fort élastique, on se l'expliquera si l'on songe que les Romains chassaient encore dans les mêmes parages cet animal[5], qui y portait un nom indigène, *Cæsar*[6], et qui s'y trouvait depuis l'époque préhistorique : il est représenté dans les dessins rupestres de l'Algérie[7]. Sa disparition actuelle n'infirme donc pas le

1. Élien, *De Natura animalium*, XVII, 32.
2. Virgile, *Géorgiques*, I. 480.
3. *Nouvelles Méditations*, 22, *Le Crucifix*.
4. *De Natura animalium*, VII, 2; cf. Lane. *The Thousand and one Nights*, édition Edward Stanley Poole, III. p. 72-74 et 103.
5. Plutarque, *Vie de Pompée*, 11.
6. Spartien. *Vie d'Ælius Verus*.
7. Flamand, *Note sur les Stations nouvelles*, dans l'*Anthropologie*, mars-avril 1892, p. 148-149.

dire d'Élien, d'autant plus que les émigrations des animaux sont quelquefois très brusques : l'hippopotame, qui, à l'époque persane d'après Hérodote[1], et à un certain moment de l'époque romaine d'après Diodore[2] et les mosaïques[3], existait en Égypte, n'y était plus au temps d'Ammien Marcellin[4], tandis que le crocodile, rencontré en 1828 par Champollion près de Girgéh[5], l'ancienne Thinis, ne dépasse plus aujourd'hui la première cataracte.

Voici l'analyse du passage extrait par Élien. En Mauritanie, les éléphants enfouissaient leurs défenses tous les dix ans, — c'est l'ivoire fossile ; — pour les retrouver, on posait à terre de place en place des outres pleines d'eau, et les outres qui étaient dans le voisinage d'une cachette tarissaient, l'ivoire attirant l'eau comme par enchantement, τὰ δὲ ἴγγι τινι ἀποῤῥήτῳ καὶ θαυμαστῇ τὸ ὕδωρ ἐκεῖνο ἐκ τῶν ἀσκῶν ἕλκει[6].

Origine peut-être des qualités absorbantes et assainissantes de la corne de licorne[7], cette merveilleuse soif de l'ivoire ne pouvait manquer d'être transmissible, car, aux yeux des anciens, les propriétés des choses avaient toutes, physiques, nominales ou morales, leur effet bon ou mauvais sur l'organisme.

De même que la graisse de chèvre rendait ingambe parce que la chèvre est agile[8], et la graisse d'éléphant invulnérable parce que l'éléphant est cuirassé[9], ou que le *remora*, l'échineis des Grecs, arrêtait les hémorrhagies comme les navires

1. Hérodote, II, 71.
2. I, 35, et II, 51.
3. Cf. Gsell, *Revue africaine*, n° 208, 1893, p. 123.
4. XXII, 15.
5. *Lettres écrites d'Égypte*, nouvelle édition, p. 73, 7e lettre.
6. *De Natura animalium*, XIV, 5.
7. *Id.*, III, 41, et IV, 52 ; Ambroise Paré, *Œuvres complètes*, p. 808; Ferdinand Denis, *Le Monde enchanté*, p. 89; etc.
8. Lucien, *Le Menteur*, 7.
9. Élien, *De Natura animalium*, I, 37 ; cf. X, 12.

parce que son nom signifie *arrêt*[1], de même le voisinage de l'ivoire transmettait l'appétence de l'ivoire. On n'en saurait du moins guère douter, en présence d'un curieux et long passage qui forme le quart de la onzième satire de Juvénal, *Mensæ luxus* : purement ironique en apparence, ce passage reprend toute sa signification quand on le rapproche du chapitre d'Élien. Le poète dit que les riches personnages de son temps ne prenaient aucun plaisir à leurs repas s'ils n'étaient servis sur une table à pied d'ivoire, cause d'appétit dont lui-même n'a pas besoin, non plus que de manche d'ivoire à ses couteaux :

At nunc divitibus cœnandi nulla voluptas ;
Nil rhombus, nil dama sapit : putere videntur
Unguenta atque rosæ, latos nisi sustinet orbes
Grande ebur, et magno sublimis pardus hiatu,
Dentibus ex illis quos mittit porta Syenes.
Et Mauri celeres, et Mauro obscurior Indus.
Et quos deposuit Nabatheo bellua saltu,
Jam nimios capitique graves. Hinc surgit orexis,
Hinc stomacho vires, etc.[2]

Le haut prix des dents d'éléphant et leur emploi comme pieds de table sont attestés à la fois par Pline, *dentibus ingens pretium*[3], et par Martial, qui dit d'un pied de table en ivoire, *dentes eborei* :

Grandia taurorum portant qui corpora, quaeris
An Libycas possint sustinuisse trabes[4] ?

Le même poète nous apprend qu'on fabriquait de fausses

1. Pline, IX, 41, etc.
2. Vers 120 et suiv.
3. Pline, VIII, 4 ; cf. Virgile, *Énéide*, XI, 833.
4. Martial, XIV, 91 ; cf. II, 49 ; IX, 22 ; X, 98, etc.

dents en ivoire[1], mais rien ne montre qu'on y ait attaché l'idée superstitieuse dont il est question ici.

Tout ce luxe de la gourmandise, que Tibère se déclara impuissant à réprimer, datait de loin ; il grandit depuis la bataille d'Actium jusqu'à l'avènement de Galba, suivant Tacite, qui remarque à ce sujet que les choses ont leurs périodes[2]. La période dont il s'agit doit représenter le temps qu'il fallut aux robustes estomacs romains pour faiblir. Sans doute ils ne cédèrent point sans lutte, comme le montre la satire de Juvénal : à Galba même succéda Vitellius, monstrueux glouton que toute une province pouvait à peine nourrir comme particulier[3], et pour qui, comme empereur, le bruit des chariots à vivres *ne cessait point d'une mer à l'autre*[4]. Mais le coup néanmoins était porté : la goinfrerie aboutissait peu à peu à la gastralgie. Il fallut y remédier et on y tâcha certainement, *ingeniosa gula est*[5], à preuve le grossier et classique artifice mis en usage pour ranimer la faim comme la soif, *bibit et vomit*[6]. Dans ces conditions et avec les idées superstitieuses d'alors, l'avidité de l'ivoire put aussi bien guérir l'anorexie que l'effet de l'améthyste calmer l'ivresse[7].

Somme toute, l'Égypte a été l'un des grands centres où l'ivoire affluait, sous l'Ancien Empire comme à l'époque romaine, alors qu'Alexandrie était symbolisée par l'éléphant sur les médailles[8] : il suit naturellement de là que les courtiers habituels de l'antiquité ont tiré de l'Égypte, et

1. Martial, I, 72.
2. Tacite, *Annales*, II, 55.
3. Suétone, *Vitellius*, 7.
4. Tacite, *Histoires*, I, 62.
5. Pétrone, *Carmen de bello civili*, 33.
6. Juvénal, VI, 432 ; cf. Suétone, *Vitellius*, 13, etc.
7. Cf. Pline, XXXVII, 40 ; Héliodore, *Théagène et Chariclée*, V, 13, etc.
8. Téchon, *Recherches historiques et géographiques sur les médailles des nomes*, p. 237.

le nom de l'ivoire qui était indigène en Égypte, et l'idée de la soif de l'ivoire, deux mots identiques désignant l'ivoire et la soif en égyptien. Le dire que les Phéniciens ou les Carthaginois auront ensuite attribué ou suggéré aux caravanes africaines, sur les outres taries par l'ivoire, n'a pas dû contribuer peu au débit de leurs marchandises, si l'ivoire passait en réalité pour un excitant de l'estomac.

LA

LUMIÈRE ZODIACALE

D'APRÈS LES ANCIENS[1]

I

Suivant MM. Gruson[2] et Brugsch[3], les Égyptiens auraient connu et adoré de tout temps la lumière zodiacale, phénomène visible surtout en Orient, avant le lever et après le coucher du soleil. C'est une sorte de gerbe étincelante ou de pyramide lumineuse qui apparaît droite sur l'horizon en été, tandis qu'elle penche plus ou moins le reste du temps, et qui provient, selon Dominique Cassini, d'une nébuleuse lenticulaire environnant le soleil. Plusieurs astronomes, entre autres M. Faye, voyaient dans cette nébuleuse une poussière de corpuscules ou de corps servant à alimenter la chaleur du soleil, dont la lumière est en effet celle d'une flamme contenant des poussières solides en ignition, d'après les expériences de polarisation d'Arago. Le soleil, conjecturait Descartes[4], est « un amas de pous- » sière qui se meut avec violence ».

1. Publié dans le *Musèon*, 1894, t. XIII, p. 176-182.
2. *Im Reiche des Lichtes.*
3. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mars 1893, p. 231-236, et juin 1893, p. 387-391.
4. *Principes de la Philosophie*, 3e partie, chap. XXI, XXII et LXXII.

Les Égyptiens auraient figuré la lumière zodiacale sous la forme d'un triangle tantôt droit et tantôt penché. M. Brugsch ajoute à ce renseignement que, en dehors de l'Égypte évidemment, « la connaissance de la lumière en question » ne date que d'une époque relativement très récente. Elle » a été observée pour la première fois vers l'an 1660[1] ».

Toutefois, il paraît bien que cette constatation avait été faite par les Grecs longtemps avant l'ère chrétienne, quoique ni M. Gruson ni M. Brugsch n'en aient parlé, et il sera peut-être utile de le montrer brièvement.

Diodore, dans sa *Description de l'Arabie,* rapporte que là « le soleil semble sortir de la mer comme un charbon » ardent qui jette de grandes étincelles; qu'il ne se montre » point, comme à nous, sous la forme d'un disque, mais » qu'il s'élève à l'horizon comme une colonne dont le chapi- » teau est un peu écrasé (la pyramide zodiacale est un peu » courbée à sa tête, dit M. Brugsch)[2], ἀλλὰ κίονι τὸν τύπον ἔχειν » ἐμφερῆ, μικρὸν ἐμβριθεστέραν ἔχοντι τὴν ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἐπιφάνειαν ». Diodore continue en citant Agatharchide de Cnide, auteur d'une *Histoire d'Asie*[3], à qui ce qui précède est certainement emprunté aussi : « à son coucher, après avoir dis- » paru, il semble éclairer le monde de nouveaux rayons[4]. » Le dernier traducteur français de Diodore, Hœfer, ne s'y est pas trompé, et a joint au texte la note que voici : « Une » colonne de feu s'élevant de l'horizon, une gerbe de lu- » mière jetant des étincelles comme un charbon ardent, etc., » en un mot plusieurs de ces phénomènes énumérés par » l'auteur, semblent bien s'appliquer à certains effets de la » lumière zodiacale. » Strabon, qui utilise surtout Artémidore et Ératosthène au sujet de l'Arabie[5], ne dit rien de

1. *Proceedings*, mars 1893, p. 231-232.
2. *Id.*, p. 232.
3. Diodore, III, 10.
4. *Id.*, III, 48, traduction Hœfer.
5. Strabon, XVI, 1, 19.

cela, non plus qu'Hérodote, mais les mêmes phénomènes avaient été remarqués dans un tout autre endroit.

Certains philosophes grecs, dont Lucrèce résume les opinions, prétendaient que chaque jour un nouveau soleil nait d'une condensation de nuages enflammés, comme tous les autres astres, et, dit le poète,

Quod genus Idæis fama est e montibus altis
Dispersos ignes orienti lumine cerni,
Inde coire globum quasi in unum et conficere orbem[1].

Un peu plus tard, Diodore décrit le fait d'une façon moins sommaire en parlant de l'Ida : « Cette même montagne » offre un phénomène étrange. Au moment où le Chien » (Sirius) se lève au sommet de l'Ida, l'air qui environne ce » sommet est si calme qu'il semble se trouver au-dessus de » la région des vents, et, la nuit durant encore, on y aper- » çoit le soleil levant qui projette ses rayons, non pas » sous forme de disque, mais sous forme d'une flamme » dont les rayons se dispersent en tous sens, et qui repré- » sentent des gerbes de feu se dessinant à l'horizon. Peu » de temps après, ces rayons épars se réunissent en un seul » faisceau de la dimension de trois plèthres (90 mètres), » μετ' ὀλίγον δὲ συνάγεται ταῦτα πρὸς ἓν μέγεθος, ἕως ἂν γένηται τρίπλεθρον » διάστημα, et, lorsque le jour paraît, le soleil se montre » avec son disque lumineux ordinaire[2]. » Enfin, après Diodore, Pomponius Méla dit la même chose, en écartant le début et en allongeant la fin de la description, inexacte chez lui en ce sens qu'il a pris le faisceau pour un globe : *Eâ (flamma) cum diu clarâ et incendio effulsit, cogit se ac rotundat, et fit ingens globus. Diu is quoque grandis et terris annexus apparet : deinde paulatim decrescens, et*

1. *De Natura rerum*, V, 622-624; cf. 730.
2. XVII, 7, traduction Hœfer.

quanto decrescit, eo clarior, fugat novissime noctem, et cum die jam sol factus, attollitur[1].

Ces trois écrivains ont emprunté leurs renseignements à quelques traités grecs antérieurs, probablement aux ouvrages du chef de l'école des Éléates, l'Ionien Xénophane de Colophon, maître de Parménide. En effet, c'est la théorie de Xénophane sur le renouvellement journalier des astres[2], assez semblable sur ce point à l'opinion d'Héraclite[3], que Lucrèce expose en s'appuyant sur les observations faites au mont Ida. On adorait sur l'Ida Cybèle[4], *Idæam matrem*[5], et Zeus[6] qui y avait déjà des autels du temps d'Homère[7] : aussi n'y aurait-il rien d'étonnant à ce que des observations astronomiques et météorologiques eussent été faites là de très bonne heure. Comme pour nos touristes le lever du soleil sur le Righi, l'apparition de la lumière zodiacale devait être jadis une curiosité motivant l'ascension de la montagne par les dévots et les voyageurs.

On voit que la connaissance de la lumière zodiacale a pu être très ancienne dans le monde grec, où l'on ne négligeait pas plus qu'en Égypte l'examen des astres. Posidonius avait passé trente jours, en Espagne, à observer le coucher du soleil sur l'Océan[8], et Strabon vit encore à Héliopolis un prétendu observatoire d'Eudoxe[9] : *Eudoxus quidem in cacumine excelsissimi montis consenuit, ut astrorum cælique motus deprehenderet*, dit, non sans quelque ironie, un des personnages de Pétrone[10].

1. II, 18.
2. Plutarque, *De Placitis philosophorum*, II, 13, 20 et 25.
3. Aristote, *Meteorologicorum*, II, 2, et *Problematum*, sect. XXIII, 30.
4. Strabon, X, 3, 12-14.
5. Lucrèce, II, 611.
6. Platon, *Civitas*, III, et Lucien, *Dialogues des dieux*, IV, 2.
7. *Iliade*, VIII, 48.
8. Strabon, III, 1, 5.
9. *Id.*, XVII, 1, 50.
10. *Satyricon*, 88.

Xénophane vivait au VIe siècle avant l'ère chrétienne et Agatharchide au IIe.

II

La confrontation de ces renseignements avec ceux que fournit l'Égypte permet de faire quelques remarques.

En premier lieu, les Grecs voyaient dans la lumière zodiacale une des singularités de l'Arabie, et les Égyptiens avaient fait à Pa-Sapt du triangle personnifié. Sapt, la divinité du nome Arabique, où ils l'assimilaient au dieu spécial de l'Arabie, Bès[1], probablement le Feu. Ils appelaient Sapt *le maître de l'Orient et de l'Arabie*[2] ainsi que l'Ame orientale, *ba ab-ti*[3]; le soleil était *ba-Sapt* dans la terre[4], c'est-à-dire l'âme-triangle ou âme du triangle. Sapt était un Horus, dieu adoré aussi sous le nom d'*Horus sur sa colonne* lotiforme dans le nome Arabique et dans son voisinage[5] : le centre du culte d'Horus sur le lotus était aux deux Buto, dans l'une desquelles le jeune dieu avait une île flottante, comme le Délos d'Apollon[6]. Là il avait été nourri par la déesse-lotus Uadjit, forme d'Isis[7] et compagne de Bubastis[8] qui est probablement la flamme, comme sa variante Sekhet. L'Horus de Buto, ou l'Harpocrate sur le lotus des médailles[9] et peut-être le nain dans l'île orientale des vieux textes[10], représentait le soleil levant

1. Naville, *Goshen*, pl. 2 et 4.
2. J. de Rougé, *Géographie de la Basse-Egypte*, p. 141.
3. Naville, *Goshen*, pl. 1; cf. *Pepi I*, l. 669; *Merenra*, l. 656, et Champollion, *Notices*, I, p. 860.
4. Bonomi et Sharpe, *The Alabaster sarcophagus of Oimeneptah I*, pl. 8, B; cf. pl. 2, *c*.
5. Naville, *Goshen*, pl. 7.
6. Hérodote, II, 156.
7. J. de Rougé, *Edfou*, pl. 148.
8. Naville, *Recueil de Travaux*, X, p. 59.
9. *Id.*, X, p. 62.
10. *Pepi I*, l. 400-401, et *Merenra*, l. 572-573.

qui renaissait chaque matin, à peu près comme le soleil d'Héraclite et de Xénophane; peut-être sa colonne symbolisait-elle à Buto la lumière zodiacale, comme le triangle la symbolisait à Pa-Sapt.

En second lieu, c'est au moment de la *Canicule* que la lumière zodiacale était visible le matin du haut de l'Ida, et la Canicule se nommait en Égyptien le triangle, Sapt, *Sothis*, ce qui montre que les Égyptiens avaient établi comme les Grecs une certaine corrélation entre les deux phénomènes, grâce sans doute à la pureté de l'air en été. Sothis était Isis, la mère d'Horus, et une vieille formule jouant sur le sens du mot *sapt*, qui signifie aussi *féconder*, comme le savait Plutarque[1], dit qu'Horus-Sapt naît d'Isis fécondée, *sapt*[2]. Cette formule pour Sothis nous ramène par Horus au type que représente le Sapt arabique; d'autres documents placent d'ailleurs Horus dans Sothis[3]. Ainsi, avec Sothis, représentée par Isis comme par Horus, la lumière zodiacale se trouve assimilée à l'étoile qui l'accompagne.

En troisième lieu, un texte unique peut-être mais certain, appelle au *Papyrus magique Harris*, dans la conjuration du crocodile, le dieu-chien Anubis du nom de Sapt, *fils du Soleil*. D'après cet indice, les Égyptiens auraient fait du Chien, lors de la Canicule comme on le verra plus loin, un gardien, un messager ou un compagnon dans leurs fables, la lumière zodiacale étant, selon l'expression de M. Brugsch[4], « une espèce de messager ou de héraut du soleil naissant », comme d'ailleurs la lumière crépusculaire[5]. Pour les Grecs, le Chien était principalement l'auxiliaire d'Orion le chasseur et aussi le plongeur, ou celui d'un Icarios analogue

1. Plutarque, *D'Isis et d'Osiris*, 61.
2. *Teta*, l. 276-277, et *Pepi I*, l. 30-31.
3. Cf. *Todtenbuch*, chap. CI, l. 7.
4. *Proceedings*, mars 1893, p. 234 et 236.
5. Cf. *Tombeau de Ramsès VII*, salle, paroi droite, A, B, C.

sans doute à l'Icare fils de Dédale, qui se noya. Pour les Égyptiens, le Chien ou Anubis était sans cesse en contact avec Osiris, qu'il retrouva après sa disparition[1], et qui personnifiait Orion, *maître du vin*[2] sous le nom de Sahu, le Voyageur, représenté tenant ou ramassant son sceptre[3], le Baudrier. Or, la constellation d'Orion se montre surtout en été comme Sothis, et commence à disparaître en automne, sous le signe du Scorpion, son ennemi, d'après les anciens mythographes[4]. Au *Papyrus magique Harris*, conjuration du crocodile, le contexte indique bien qu'on est là, pareillement, dans un cercle d'idées relatives à l'été, à l'apparition de Sothis, et aussi au début de la crue que l'astre semblait produire, son lever héliaque coïncidant jadis avec le débordement du Nil : le crocodile, un des emblèmes de l'eau douce[5], devenait alors plus dangereux, puisque l'eau, en montant, le portait sur plus de points qu'il n'en atteignait durant la sécheresse. C'est pour ce motif que l'auteur des formules à prononcer contre le crocodile menacé du dieu Sapt[6], au *Papyrus magique*, songeait à la crue et à Sothis. Une de ces formules finit par : *Je suis le grand Bah*, dieu de la crue[7] figuré par un phénix sur le triangle, d'après M. Brugsch[8], et le texte continue par le passage relatif à Anubis : *Autre chapitre : O âme, ô âme, je suis Anubis-Sapt, fils de Nephthys. — Dire quatre fois.— Autre chapitre : A droite, à droite, à gauche, à gauche! Je suis Anubis-Sapt, fils du Soleil. — Dire*

1. Diodore, I, 18.
2. *Merenra*, l. 67, et *Pepi I*, l. 98.
3. Champollion, *Notices*, II, p. 569 et 619, et *Todtenbuch*, chapitre CLXXX, l. 19.
4. *Fragmenta historicorum Græcorum*, édition Didot, I, Phérécyde, 4, et Ovide, *Fastes*, V, 541.
5. Eusèbe, *Préparation évangélique*, III, 11.
6. Chabas, *Papyrus magique Harris*, pl. 8, l. 7.
7. Chabas, *Troisièmes Mélanges*, II, p. 260.
8. *Proceedings*, juin 1893, p. 391.

quatre fois[1]. M. Chabas a traduit *Anubis-Sothis*[2]. La conjuration suivante dit qu'Isis a desséché le fleuve d'un coup d'aile, puis l'a fait remonter par ses pleurs[3]; la crue du Nil était censée en effet avoir pour cause les larmes d'Isis[4] sous la forme d'Isis-Sothis[5], ce qui est l'origine de la goutte céleste des Coptes. D'après le *Papyrus magique*, le *Chien* de la lumière *zodiacale* accompagnait donc le retour de la crue et des jours caniculaires, de même que la lumière zodiacale, pour les Grecs, apparaissait à la Canicule.

Si le triangle est réellement la lumière zodiacale, comme il n'y a pas lieu d'en douter, il résulte des trois remarques qui précèdent que, pour les Égyptiens, cette lumière aurait été *caniculaire*, c'est-à-dire *sothiaque*, et *arabique*, comme pour les Grecs. Il y a là trois points de contact montrant que le même phénomène, connu des Égyptiens et des Grecs, avait donné lieu chez les deux peuples à des observations et à des fables analogues.

1. *Papyrus magique Harris*, pl. 7, l. 7-8.
2. *Id.*, p. 146.
3. *Id.*, pl. 7, l. 7-11.
4. Pausanias, X, 32.
5. Brugsch, *Matériaux pour le Calendrier*, p. 29.

SUR LES

NOMS ROYAUX DE LA XVIIIE DYNASTIE ÉGYPTIENNE[1]

I

Noms royaux (*Manéthon et Monuments*)

La famille des Pharaons de la XVIIIe dynastie se présente ainsi sur les monuments dont le témoignage diffère peu de celui de Manéthon :

Ahmès I (fils de Kamès ? et d'Aahhotep),
Aménôphis I (fils du précédent et d'Ahmèsnefertari),
Thotmès I (fils du précédent et de Senasenb),
Thotmès II (fils du précédent et de Mautnefert),
Hatshepsu (fille de Thotmès I et d'Ahmès),
Thotmès III (fils de Thotmès II et d'Isis),
Aménôphis II (fils du précédent et de Meritra Hatshepsu),
Thotmès IV (fils du précédent et de Meritra),
Aménôphis III (fils du précédent et de Mautemua),
Aménôphis IV ou Khunaten (fils du précédent et de Tii),
Saakanakhtkheprura (fils d'Aménôphis III ?),
Tutankhamen (fils d'Aménôphis III),
Aï (parent d'Aménôphis III ?),
Horemheb (descendant de Thotmès III).

1. Publié dans le *Muséon*, 1894, t. XIII, p. 482-502.

D'un autre côté voici la liste de Manéthon d'après ses compilateurs, l'Africain, Eusèbe, le Syncelle et Josèphe :

Amôsis (l'A. et E.), ou Tethmôsis (J.) ou Amôsis-Tethmôsis (le S.),
Khébrôn ou Khébrôs (fils de Tethmôsis, J.),
Aménôphis,
Amensès ou Amessès (sa sœur, J.),
Méphrès ou Misaphrès, ou Misphragmuthôsis ou Mephramuthôsis,
Miphramuthôsis ou Méphramuthôsis, ou Mesphragmuthôsis ou Mesphrès,
Touthmôsis ou Thmôsis (son fils, J.),
Aménôphis,
Ôros ou Horus,
Akhenkhérès (sa fille, J.) ou Akhenkhersès, ou Akherrès,
Rathôs (frère d'Akhenkhérès, J.) ou Rathôtis, ou Athôris,
Khenkhérès ou Akhenkhérès, ou Khébris,
Akherrès ou Ankhérès, ou Akhenkhérès.
Khérès ou Kherrès (E.),
Armaïos ou Armaïs, ou Armessès.

Les différences qui existent entre la série manéthonienne et la série monumentale ne sont pas inexplicables, ou à tout le moins on peut tenter de les expliquer de la manière suivante.

Les compilateurs de Manéthon, qui négligent tous le règne peu important d'Aménôphis II, ont mis en tête de la dynastie tantôt Ahmôsis tantôt Tethmôsis, suivant qu'ils attribuaient à l'un ou à l'autre l'expulsion des Pasteurs, exploit initial de cette dynastie; il s'en est suivi que le fils de Tethmôsis I, Khébrôn, déplacé à la suite de son père, a pris le deuxième rang au lieu du quatrième. Ce Khébrôn est Thotmès II, désigné par son prénom Kheperen(ra), et le nom de Ra ne se prononçait pas toujours, à preuve Mana-

khabiya[1] pour Menkheperra, et Sesoosis[2] pour (Ram)essès.

Amessès, sœur de son prédécesseur (Khébrôn et non Aménôphis), est Hatshepsu. Les deux Mephrès ou Misphragmuthôsis représentent les deux parties, minorité et majorité, du règne de Thotmès III, désigné spécialement par sa devise d'enseigne Mi(ph)ra, *l'ami du Soleil*, qui servait pareillement à nommer sa barque.

Horus et Armaïs ne sont aussi qu'un seul roi, appelé sur les monuments Horemheb et même Horus[3]. Après Aménôphis III, Horemheb a dû régner d'abord parallèlement avec les hérétiques, puis seul, et les compilateurs, en l'appelant Horus, puis Armaïs, désignent ainsi ces deux moitiés de règne, dont la première a pu être plus ou moins fictive ou théorique.

Les Akhenkhérès de Manéthon ont été mis à tort bout à bout avec les autres rois par les compilateurs. De ces hérétiques, le premier, Akhenkhérès, dit fille de son prédécesseur (Aménôphis et non Horus), τοῦ δὲ θυγάτηρ, correspond à Khunaten ; le second hérétique, Rathôs ou Athôris, frère de Khunaten d'après Manéthon, correspond à Rasaa(ka) ou Saa(ka)ra ; le troisième paraît correspondre à un Pharaon dont il sera parlé plus loin ; le quatrième correspond à Tutankhanem, et le cinquième à Aï. Après ce dernier, Horemheb ou Armaïs termina son règne et fonda la XIXe dynastie. D'après Manéthon, le premier hérétique serait une femme, et, en effet, les monuments représentent Khunaten avec un corps et un costume féminins[4] ; de même que les impératrices d'origine syrienne qui avaient à Rome un sénat de femmes, il était entouré d'un cortège de femmes ; c'est

1. Delattre, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, novembre 1892, p. 20.

2. Diodore, I, 53, etc.

3. Champollion, *Notices*, I, p. 544.

4. Cf. Flinders Petrie, *Tell-el-Amarna*, pl. I, 1 [; voir ce qui est dit à ce sujet plus haut, p. 233-238 du présent volume].

lui qui conduit les pleureuses au tombeau de sa fille Makĕtaten. Hatshepsu portait le costume viril et la barbe postiche, mais elle parlait assez rarement au masculin, tandis que Khunaten, au contraire, s'exprimait toujours comme un homme : c'est ainsi que plus d'une impératrice byzantine s'est dite grand Basileus et Autocrator.

Telle a été, à peu de chose près, la succession des souverains de la XVIIIe dynastie. Leur lignée est bien connue dans son ensemble, et l'on ne saurait admettre aisément l'existence de Pharaons encore ignorés au cours de la même dynastie.

Tout ce qu'il est permis de supposer, à ce propos, et pour le moment, c'est que la veuve d'Aménôphis IV, Neferneferuaten, Nefertiit, ou plus simplement Nefertiti[1], a pu régner pendant quelque temps en rivalité ou non avec d'autres rois. Les raisons qui portent à le croire sont les suivantes. D'abord, il existe au Sérapéum des Apis un caveau qui ressemble à la chambre du roi Horemheb, et qui contient un cartouche paraissant devoir se lire *le fils du Soleil Nefertiit*[2]. De plus, un ostracon du Louvre porte « sept lignes » d'écriture hiératique presque entièrement effacées », qui débutent ainsi, selon M. Dévéria : « L'an XIV, mois de... » jour 7, s'est levé... le seigneur de la ville..., et on lit à » l'avant-dernière ligne le cartouche royal Nower-Aï, qui, » d'après une stèle du Sérapéum, semble appartenir à la fin » de la XVIIIe dynastie[3]. » Enfin, une tombe thébaine, où les noms propres indiquent la réapparition du culte d'Ammon, comme au caveau du Sérapéum, a un petit texte hiératique ainsi conçu : « L'an 3, sous la Majesté du roi du Sud

1. Lepsius, *Königsbuch*, n° 387, et *Denkmäler*, III, pl. 110, *b*.

2. Mariette, *Le Sérapéum de Memphis*, p. 131-137 ; cf. Pierret, *Salle historique*, p. 59.

3. Devéria, *Catalogue des Manuscrits égyptiens du Musée du Louvre*, p. 202.

» et du Nord *Aakheprura*[1]*-mer*... (ou *Neferkheprura*), le » fils du Soleil *Neferneferuatenmer*...[2] » Il est possible que les cartouches-noms Neferneferuaten et Nefertii reproduisent les deux parties du cartouche-nom de la reine épousée par Aménôphis IV, et que, dans ce cas, l'an 14 de l'ostracon du Louvre appartienne au règne d'Horemheb, englobant ceux des hérétiques : si Aménôphis IV a régné 12 ans, l'an 14 d'Horemheb pourrait correspondre à l'an 2 de l'illégitime Neferneferuaten.

Quoi qu'il en soit, ces règnes plus ou moins simultanés ne sauraient faire illusion sur la durée de la XVIIIe dynastie, qui n'a pas dû subsister beaucoup plus de deux cents ans. En effet, l'officier Ahmès Pennekheb vécut depuis Ahmès I jusqu'à Thotmès III[3], et le scribe Horemheb depuis Thotmès III jusqu'à Aménôphis III[4], comme sans doute l'intendant Amudjeh ou Amnedjeh[5], d'une part ; d'autre part, un prince installé, lui ou son père, à l'étranger par Thotmès III existait sous Aménôphis IV[6], dont l'un des favoris et successeurs, Aï, nomma un gouverneur de Nubie, Paur, qui nous mène avec son fils Amenemap plus loin que le premier roi de la dynastie suivante, selon M. Brugsch[7].

Dans ces conditions, le tableau dynastique que l'on possède est assez complet pour permettre d'envisager, dès maintenant, certains problèmes que pose la série des noms royaux suivant qu'ils furent alternés, généralisés ou changés.

1. Cf. Daressy, *Recueil de Travaux*, XV, p. 44.
2. Bouriant, *Recueil de Travaux*, XIV, p. 70, et V. Scheil, *Tombeaux thébains*, p. 588.
3. Lepsius, *Auswahl*, pl. 14, A et B, et *Denkmäler*, III, pl. 43, *a*.
4. Champollion, *Notices*, I, p. 492 et 835.
5. *Id.*, I, p. 504.
6. Halévy, *Journal asiatique*, mars-avril 1891, p. 215 ; cf. Delattre, *Proceedings*, novembre 1891, p. 20.
7. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 508 et 514, et II, p. 79 ; cf. *Denkmäler*, III, pl. 176, *f*, et Spiegelberg, *Proceedings*, juin 1893, p. 523.

II

Noms alternés (*Thotmès et Aménôphis*)

La transmission au petit-fils du nom porté par le grand-père, fait fréquent en Égypte, a-t-elle eu lieu pour les rois de la XVIIIe dynastie, comme elle eut lieu pour ceux de la XIe et de la XIIe[1] ? Jusqu'à l'hérésie de Khunaten, la XVIIIe dynastie ne comporte guère que deux noms de famille, mais il faut néanmoins, pour admettre ici la réalité d'une loi d'alternance, s'expliquer au préalable certaines anomalies, car la coutume semble n'avoir pas été observée avec Ahmès I, les trois premiers Thotmès, et les deux derniers Aménôphis.

Le nom d'Ahmès I se ramène facilement à la règle : il correspond à celui de Thotmès dans lequel *Thot*, le dieu de la lune, n'est visiblement qu'une variante de *Ah*, la lune elle-même, suivant la remarque de M. Brugsch[2]. La construction de ces deux noms est la même que celle du nom de Ramsès : *Celui que Thot a engendré*, ou, d'après une explication égyptienne au sujet de Thotmès IV, *celui dont Thot a engendré l'étoile*[3], c'est-à-dire l'âme.

La succession ininterrompue des trois Thotmès n'a rien non plus qui doive nous surprendre. Après Thotmès I, un Aménôphis put, comme l'ont pensé MM. Lepsius et E. de Rougé, faire défaut par sa mort, ou autrement, laissant ainsi la place à Thotmès II : ce dernier put aussi perdre ou déshériter un fils appelé Aménôphis, à moins que sa sœur et ennemie Hatshepsu n'ait tenté de continuer la série avec la partie initiale de son cartouche-nom à elle, Khnumtamen, *l'unie à Ammon*, équivalent d'Aménôphis, *l'uni à Ammon*, comme Thotmès l'est d'Ahmès.

1. Cf. Flinders Petrie, *A Season in Egypt*, p. 18 et 19.
2. *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 318.
3. Champollion, *Notices*, I, p. 98.

Quant aux deux derniers Aménôphis, le troisième et le quatrième, il a existé entre eux un prince Thotmès, fils d'Aménôphis III[1]. Le quatrième Aménôphis rompit dans la suite avec la coutume par son changement de nom, tout en rappelant peut-être intentionnellement pour le son, avec son nouveau cartouche Khunaten, le nom de Khnumtamen pris par le Pharaon femme Hatshepsu.

L'occultation d'un Aménôphis entre Thotmès I et Thotmès II a été admise par MM. Lepsius[2] et E. de Rougé[3] d'après les inscriptions d'une tombe de Gournah, celle du *premier fils* (se) *du roi Aakheperkara*, Amenhotep, mari de Ranaï chanteuse d'Ammon, et prêtre. Il figure sur les murs de sa tombe faisant des offrandes à son frère, le *er-pa-ha* Neferhotep, cinquième prophète d'Ammon, à Thotsentia ainsi qu'à la dame Tahret, et il est dit *leur fils*, se-sen, à Ammon, et au roi Aakheperkara Thotmès I : il est encore dit *issu*, ar, *de Thotsenti*[4].

La question serait de savoir si ce personnage fut le fils de Thotsentia ou de Thotmès I, chacun d'eux étant déclaré son père, mais, comme elle reste insoluble faute de documents plus précis, il suffira d'établir la possibilité de l'origine royale attribuée à Amenhotep.

S'il y eut, en effet, des *se suten* qui n'étaient pas fils de rois, comme le premier fils royal de la ville de Nekheb[5], le fils royal pour tout pays étranger[6], le premier fils royal d'Ammon[7], etc., s'il y eut même des femmes portant ce

1. Mariette, *Le Sérapéum de Memphis*, I, p. 124-125, et Pierret, *Catalogue de la Salle historique*, p. 11 et 89.
2. *Königsbuch*, pl. 24, n° 341.
3. *Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne*, I, p. 41.
4. *Denkmäler*, III, pl. 9 ; cf. Champollion, *Notices*, I, p. 520 et 845, et E. de Bergmann, *Recueil de Travaux*, XII, p. 2.
5. *Denkmäler*, III, pl. 43, *b*.
6. Champollion, *Notices*, I, p. 615.
7. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, pl. 43 ; cf. J. de Morgan, I, p. 43.

titre, comme la Nesikhonsu de la XXIe dynastie appelée *fils royal d'Éthiopie*[1], aucun de ces personnages n'a été dit, d'après les textes connus, fils ou premier fils de tel ou tel Pharaon, comme les vrais enfants royaux[2].

D'autre part, si fils et fille ont signifié parfois descendants comme père et mère ancêtres, en égyptien[3] fils ou fille a pu signifier aussi enfant adoptif, et un même personnage aurait en ce sens eu deux pères : c'est ainsi que dans la première Apologie de Justin, adressée à Antonin et à ses deux associés Marc Aurèle et Lucius Vérus, le dernier est dit fils de César (Aelius Vérus) par la nature, et de Pius (Antonin) par l'adoption. Il n'y aurait donc rien d'extraordinaire à ce qu'Amenhotep eût été adopté par le prêtre Thotsentia et par sa femme Tahret. Dans ce cas, déshérité par son père Thotmès I, dont la succession fut très tourmentée, comme celle de certains empereurs romains, il aurait été versé, par une sorte d'adoption dégradante, dans une autre famille que la sienne, et *fait fils*[4] ou de son père nourricier par exemple *tef menat*[5], ou de son beau-père ou de tout autre individu; la privation absolue de toute famille eût semblé, selon les idées antiques, un châtiment par trop dur. Aménôphis n'aurait plus été alors un vrai fils de roi, tandis que, par une allusion possible à sa déchéance, le prince Uadjmès, nourrisson du Peher[6], qui officie avec Pe-

1. *Recueil de Travaux*, IV, p. 80-81.

2. Champollion, *Notices*, I, p. 161 et 395-396; *Denkmäler*, III, pl. 175, *e*; etc.

3. *Tombeau de Rekhmara*, pl. 3, et Griffith, *Proceedings*, janvier 1891, p. 148; Mariette, *Papyrus de Boulaq*, III, pl. 16, 17 et 21; Sharpe, *Egyptian Inscriptions*, pl. 118; *Zeitschrift*, 1885, p. 79, et *Recueil de Travaux*, VII, p. 188 (cf. E. de Rougé, *Nouvelles Notices*, p. 78); E. de Rougé, *Revue archéologique*, août 1863, p. 110; *Papyrus Abbott*, p. 5, l. 9; *Stèle de l'an 100*, l. 5; etc.

4. Cf. Revillout, *Revue égyptologique*, III, p. 190, *Une adoption par mancipation*.

5. *Denkmäler*, III, pl. 25, *i*.

6. *Id.*, pl. 10.

hari[1] au tombeau d'Ahmès, fait chef des marins par Thotmès I[2], fut appelé « véritable fils du roi Thotmès I, *se suten* » *ma*[3] ». Un autre prince, Amenmès, est aussi dit avec insistance, l'an IV de Thotmès, *le fils aîné du roi, le chef des troupes, l'aîné de son père*[4].

La succession au trône n'était pas toujours régulière en Égypte, comme on le voit, sans parler d'Hatshepsu, par le cas des frères de Ramsès III qui s'entendirent pour régner à tour de rôle, par le cas du premier fils de Séti I qui fut disgracié au profit de Ramsès II, par le cas de Ptahhotep qui vécut 110 ans, et qui ne remplaça pas le roi Assa dont il était l'aîné, *se suten ur en kha-t-ef*[5], etc.

III

Noms généralisés (*Amensès et Akhenkhérès*)

On trouve quelquefois des désignations collectives s'appliquant à certains personnages royaux de la XVIIIe dynastie; il en reste un curieux exemple dans le nom d'Amensès attribué par Manéthon à une reine qui ne peut être qu'Hatshepsu, et dans le titre d'*Amense* ou d'*Amenset*, à lire comme il s'écrit, donné par les monuments à Thotmès II.

Qu'Amensès, sœur de son prédécesseur et quatrième souverain des listes manéthoniennes, qui ne font qu'un d'Amôsis et de Thotmès I, soit Hatshepsu, sœur de son prédécesseur et cinquième souverain des textes monumentaux, c'est là un fait qui ne paraît pas plus contestable qu'il n'est contesté. Hatshepsu ou Hatshepsitu est la seule femme Pharaon aujourd'hui connue, à cette place d'une période dynastique

1. Champollion, *Notices*, I. p. 651, 655 et 658.
2. *Id.*, I, p. 658.
3. Maspero, *Momies royales*, p. 632.
4. Grébaut, *Recueil de Travaux.*, VII, p. 142.
5. *Papyrus Prisse*, p. 6, l. 6-7.

dont les monuments sont trop nombreux pour qu'un autre règne de femme y reste inaperçu, surtout un règne ayant duré 21 ans, comme celui dont parle Manéthon. Ahmès, mère d'Hatshepsu, n'a jamais eu le pouvoir, et l'espace de 21 ans est le temps pendant lequel Hatshepsu tint Thotmès III en tutelle, comme on s'accorde à le croire. Aussitôt délivré, ce prince prit les affaires en main : l'an 21, il inaugura le culte de son frère Uadjmès, l'an 22, il restaura les statues d'Aménôphis I et de Thotmès I, et il ouvrit sa première campagne.

L'identité d'Hatshepsu et d'Amensès une fois admise, on pourrait croire à première vue qu'Amensès ou Amessès veut dire simplement Amesside. Le nom d'Ahmès fut, au commencement de la XVIIIe dynastie et pour les membres de la lignée pharaonique, une sorte de nom de famille[1], comme l'a remarqué M. Brugsch : appliqué d'abord aux deux sexes, il se restreignit, en présence du nom analogue de Thotmès pris par les rois et les princes, aux reines et aux princesses de la pure souche royale sans doute. Or, Hatshepsu, étant fille d'une Ahmès, se trouvait par là-même une Amesside, et la plus illustre de toutes. Malheureusement cette explication ne serait pas de mise ici. Hatshepsu n'est jamais dite une Ahmès dans les textes qui nous sont connus, et le nom d'Amensès comporte une autre explication, qui a l'avantage d'expliquer en même temps l'expression Amense ou Amenset, enfant d'Ammon, dans les cartouches de Thotmès II.

Le titre de fils d'Ammon, que prit plus tard Alexandre[2], était assez cher aux premiers Pharaons de la XVIIIe dynastie pour remplacer parfois celui de *fils du Soleil* devant leur cartouche-nom. C'est ainsi que, sans parler d'Aménôphis I[3], on trouve à Karnak *le roi du Sud et du Nord*,

1. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 318; cf. Daressy, *Recueil de Travaux*, XIII, p. 146.

2. Quinte-Curce, IV, 7.

3. Maspero, *Momies royales*, p. 536; cf. *Denkmäler*, III, pl. 299, *d*.

Menkheperra, le fils d'Ammon, de sa personne Thotmès III[1], ou *le roi du Sud et du Nord, Aakheperenra, le fils d'Ammon, Thotmès II*[2], et *la fille d'Ammon, de sa personne Hatshepsu*[3]. Thotmès III alla plus loin : il introduisit dans son cartouche-nom ce titre, qui était en même temps un nom assez usité dans la famille royale, au masculin et au féminin. Il y avait donc dans Amense une sorte d'appellation en vogue qui aura certainement pu s'attacher à tel ou tel souverain, comme celle de Mephrès ou *ami du Soleil* à Thotmès III, et il ne serait nullement étonnant qu'Hatshepsu l'ait disputée ou empruntée à Thotmès II.

L'histoire d'Hatshepsu montre cette princesse en compétition avec son frère du vivant même de leur père, qu'on voit s'associer tantôt l'un et tantôt l'autre. D'une part, en effet, un bloc de Karnak publié par M. Brugsch[4] représente, dans un grand cartouche qui en contient trois autres, Thotmès I, Aakheperkara, comme associé à Thotmès II[5] l'an 8 et l'an 9 ; on y lit dans le troisième cartouche, — le premier est Aakheperenra, Thotmès II, et le second Aakheperkara, Thotmès I : — « *Aakheper-(en-)ra aimant son père (Aa)-kheperka-(ra)* », noms légèrement modifiés ou abrégés, comme allleurs Kheperenra et Aaenra[6] pour Thotmès II, Aakakheperra pour Thotmès I[7], etc.

D'autre part, il y a des briques portant le cartouche de Thotmès I accolé à celui de Makara[8] (Hatshepsu), et on lit au troisième pylône du sud, à Karnak, un discours prononcé par Thotmès I devant la triade thébaine, pour introniser Hatshepsu. Le roi, qui mentionne la devise d'enseigne

1. Champollion, *Notices*, II, p. 168.
2. *Id.*, II, p. 186 ; cf. *Denkmäler*, III, pl. 116.
3. *Denkmäler*, III, pl. 21.
4. *Histoire d'Égypte*, 1re édition, pl. 16.
5. Cf. Eisenlohr, *Proceedings*, 1881, p. 101.
6. *Table d'Abydos*, et *Momies royales*, p. 546.
7. Champollion, *Notices*, I, p. 591.
8. *Denkmäler*, III, pl. 25 *bis*.

de la princesse, *Usertkau*, dit à Ammon : *Je viens à toi, maître des dieux, je baise* (la terre devant toi et te supplie de soumettre), *en récompense de ce que* (j'ai fait pour toi), *l'Égypte et le désert à ma fille, Pharaon du Sud et du Nord, Makara, qu'elle vive à jamais, comme tu l'as fait pour ma Majesté*[1] *!*

Il est impossible de retrouver dans ces déclarations plus ou moins sincères, celles du triple cartouche et du discours, quelles étaient les préférences du vieux roi, peut-être tombé en enfance ou en tutelle, et les Égyptiens ne furent sans doute pas mieux éclairés. Aussi les faits postérieurs prouvent-ils que les deux nouveaux souverains, entre lesquels l'union ou l'alliance[2] ne fut jamais bien réelle, continuèrent à lutter jusqu'à la fin. Thotmès II eut le dessus à la mort de son père, d'après la stèle d'Anna, celle où il est dit père de Thotmès III[3] : *il régna sur l'Égypte, il gouverna le désert, il s'empara des deux pays en triomphateur* (*ma-kheru*). Il remplaça alors partout, même dans le décret de Karnak, les cartouches de sa sœur par les siens, mais celle-ci l'emporta à son tour si bien que Thotmès II n'était plus à la fin que le *roi du Nord* (khebti), *le maître d'une moitié du pays*, d'après son sarcophage[4].

Ces alternatives expliquent pourquoi le cartouche de Thotmès II contient souvent l'expression d'Amenset, avec le *t* féminin au lieu d'Amense[5] : ou les graveurs, ayant à sculpter dans le nom du roi le titre d'Amense, mettaient ce titre au féminin pour exprimer les secrètes préférences du pays en faveur d'Hatshepsu, ou plutôt Hatshepsu elle-même, une fois maîtresse du pouvoir, fit siens les cartouches de son frère

1. *Denkmäler*, pl. 18.
2. *Id.*, pl. 25 *bis*.
3. *Recueil de Travaux*, XII, p. 107.
4. *Momies royales*, p. 545.
5. *Denkmäler*, III, pl. 7, *a*, *c* et *d*, et pl. 27, *b* ; Champollion. *Notices*, p. 333-334, et *Lettres écrites d'Égypte*, 2e édition, p. 245, quinzième lettre.

par une légère modification présentant l'avantage, comme le changement d'Amen en Aten sous les hérétiques, de ne pas trop dégrader les monuments neufs ou déjà retouchés[1], et d'indiquer aussi discrètement que possible l'usurpation du pouvoir.

La lecture la plus régulière du titre de *fils* ou de *fille d'Ammon*, c'est-à-dire *Seamen* ou *Setamen*, n'est pas ici une objection à l'identification d'Amensès avec Hatshepsu. Étant donnée la place qu'a d'ordinaire le nom d'Ammon en tête des cartouches où il figure, Manéthon a dû lire le mot Amenset comme il s'écrit, ainsi que l'ont fait souvent les égyptologues. N'a-t-il pas lui-même transcrit par Skémiophris, c'est-à-dire Sebekneferu, un nom de reine de la XIIe dynastie qui est certainement Neferusebek, comme Ptahneferu est certainement Neferuptah[2]? Dans d'autres cas, ne parait-il point avoir hésité, lorsque, par exemple, il nomme un des hérétiques de la XVIIIe dynastie tantôt Rathôs et tantôt Athôris, d'après ses abréviateurs? Dans Sésostris pour Ramsès, le nom du Soleil n'est-il pas aussi reporté du commencement à la fin? Et le nom même d'Aménôphis, si souvent employé, se lisait-il toujours ainsi, étant donnée la forme *Hotepamen*[3]?

L'explication qui vient d'être présentée pour le nom d'Amensès suppose l'existence d'une sorte de titre général, ayant pu s'appliquer aussi bien à Hatshepsu qu'à son frère et aux autres Pharaons. Des appellations du même genre se révèlent, plus visiblement encore, dans les noms grécisés des rois hérétiques, *the Khunaten dynasty*[4], dits tous

1. Champollion, *Notices*, I, p. 574-575 et 578.

2. Flinders Petrie, *Kahun, Gurob and Hawara*, pl. 5, et Daressy, *Recueil de Travaux*, X, p. 142.

3. Lieblein, *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques*, nos 1039, 1131 et 1259; Mariette, *Catalogue du Musée de Boulaq*, p. 212-214; *Recueil de Travaux*, XIV, p. 60; etc.

4. Bryant et Read, *Proceedings*, février 1893, p. 209.

Akhérès ou Akhenkhérès par Manéthon, sauf le deuxième, Athôris ou Rathôs.

Akhérès, Khérès, Khébris, est visiblement l'expression Kheprura qui caractérise les cartouches-prénoms des hérétiques : utilisée déjà pour Thotmès II, dit Khébrôn par Manéthon, d'après le cartouche-prénom du roi, Khépéren-(ra), elle désigne aussi parfois Khunaten ou Napkhurriya sous la forme Khuriya dans les cunéiformes[1], d'après son cartouche-prénom Neferkheprura.

Quant à l'autre expression, Akhenkhérès, appliquée à chacun des hérétiques confondus avec leur chef, sauf Rathôs, elle se compose sans doute de la caractéristique générale Khérès, et du cartouche-nom de Khun ou plutôt Akhun(aten), la *Splendeur* du disque, avec suppression du nom divin (aten), ce qui est fréquent. Les cartouches du chef des hérétiques sont : premier cartouche ou prénom,

Nefer KHEPRURAnaenra ;

second cartouche ou nom,

AKHUNaten,

et leur dérivé Akhun le Kheprura, Akhenkhérès, a pour analogues dans Manéthon et sur les monuments différentes combinaisons parmi lesquelles on peut citer : d'abord celle de Misphragmuthôsis, formée du nom d'enseigne et du cartouche-nom de Thotmès III, puis celle de Ramsès-Nebma-ra-meramen, formée du nom de famille et du cartouche-prénom de Ramsès VI, à Médinét-Abou[2].

Les cartouches royaux donnaient lieu dans l'usage à des désignations très variées. Des noms de Ramsès II par

1. Sayce, *Proceedings*, juin 1889, p. 380, et Delattre, *Proceedings*, juin 1891, p. 548.

2. *Denkmäler*, III, pl. 211, *a*, n° 2 ; cf. *id.*, n° 1.

exemple, *Usermarasetpenra, Ramessumeramen,* dérivent d'une part Ramsès Miamun, Ramsès dans Manéthon, Ramestès dans Ammien Marcellin[1], Sésostris dans Hérodote, le pronom *Su* ayant aussi la forme *Sut*[2], comme dans le cartouche-prénom de Cambyse, *Ramessut,* Pumessu[3], Sesu[4], Sesoôsis[5], Sesi et Ses abrégeant le nom de particulier Mériamenramessès[6]; d'autre part, l'Usermarasetpenra et le Setpenra, nom du Ramesséum sur le sceau des prêtres de ce temple[7], l'Userma(ra)numtuas[8], l'Osymandyéum, autre nom du même édifice, tandis que le temple de Ramsès III, qu'il ne faut pas confondre avec le précédent, était l'Usermarameramennumtheh[9], etc. Aménôphis IV, de son côté, est pour les Égyptiens *Uaenra*[10], pour les étrangers *Napkhurriya* ou *Khuriya*, pour Manéthon Akhenkhérès, et pour les égyptologues Khunaten.

IV

Noms changés (*Tii et Tadukhipa*)

Les difficultés envisagées jusqu'à présent concernent des noms donnés à des personnages égyptiens : des problèmes d'un autre genre apparaissent avec les noms portés par les reines étrangères.

Les tablettes cunéiformes de Tell-el-Amarna nous ap-

1. XVII, 4.
2. Chassinat, *Recueil de Travaux*, XIV, p. 11, et pl. A et B.
3. Chabas, *Voyage d'un Egyptien*, p. 53.
4. Cf. Piehl, *Proceedings*, avril 1889, p. 220, et Champollion, *Notices*, II, p. 714.
5. Diodore, I, passim.
6. *Recueil de Travaux*, IX, p. 51.
7. *Momies royales*, p. 522, 551 et 553.
8. Champollion, *Notices*, I, p. 319.
9. *Id.*, I, p. 350, 361, 732 et 740.
10. Bouriant, *Deux jours de fouilles à Tell-el-Amarna*, p. 12 et 20.

prennent que les rois égyptiens et les rois asiatiques, qui se traitaient de frères, se donnaient leurs filles en mariage, non sans se faire prier ni sans alléguer la nouveauté de la coutume. Thotmès III reçut en tribut la fille d'un prince de Ruten[1], puis Thotmès IV, Aménôphis III et Khunaten épousèrent tour à tour des étrangères. Une même princesse de Mitanni, en égyptien Maten[2], fut mariée ainsi à Aménôphis III et ensuite à Khunaten, le Pharaon-femme de Manéthon, roi sans doute par une fiction diplomatique d'autant plus facile à maintenir que le harem égyptien était fort secret : on peut en juger par l'histoire de cette princesse babylonienne devenue introuvable, pour son père, au sérail d'Aménôphis III[3]. Une tablette bien connue de Tell-el-Amarna, adressée par le roi de Mitanni, Dusratta, à Aménôphis IV (Khunaten), donne sur ces unions les détails suivants :

« Le père de Nimmuriya envoya un message à Sitatama, » le père de mon père, (lui demandant) une fille (en ma- » riage, et le père) de mon père résista. Cinq fois, six fois, » il lui envoya message, et il ne la donna jamais... il en- » voya (un septième message) et il la donna à peine. En- » suite Nimmuriya, ton père, envoya message à Su... (mon » père) ; il demanda en mariage la fille de mon père, ma » sœur à moi, (il envoya message) quatre fois et il ne la » donna jamais. Il envoya cinq fois, six fois, et il la donna » à peine. (Ensuite) Nimmuriya ton père m'ayant envoyé » un message et demandé ma fille, j'écoutai favorablement, » je consentis, et je dis devant son message : « Je la donne, » moi »[4].

La princesse épousée par Thotmès IV, le père de Nimmu-

1. *Denkmäler*, III, pl. 32.
2. *Stèle de Thotmès III*, l. 17.
3. Delattre, *Proceedings*, novembre 1892, p. 27.
4. Delattre, *Proceedings*, juin 1891, p. 560 ; cf. H. Winckler, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1889, p. 51-52.

riya, est peut-être la reine Taa qui figure dans un tombeau thébain[1]. Quant à la première épouse d'Aménôphis III, Nimmuriya, ce fut Tii, fille du roi Su..., et seule sœur envoyée en Égypte du roi Dusratta[2] qui correspondait ainsi que sa femme avec elle[3]. La fille de Dusratta qu'Aménôphis III épousa plus tard fut Tadukhipa, mariée ensuite à Aménôphis IV, comme le prouvent les documents suivants : « ce » que Dusratta, roi de Mitanni, a donné à Nimmuriya, roi » d'Égypte, son frère, son gendre : au jour où Tadukhipa, » sa fille, a été transférée en Égypte pour être l'épouse de » Nimmuriya, le même jour tous ces objets ont été trans- » mis »[4]; et, en parlant de sa fille, Dusratta dit à Aménôphis III : *Ta femme, la femme de mon frère.* Mais, dans une lettre adressée à Aménôphis IV, il dit : *Tadukhipa, ma fille, ta femme*[5].

Tous ces renseignements sont très clairs dans les cunéiformes, mais les hiéroglyphes les présentent sous une autre face. Là, Tii, seule femme d'Aménôphis III mentionnée sur les monuments pharaoniques, apparaît comme la fille de personnages appelés de noms égyptiens, Iua et Tua d'une part, et d'autre part comme la sœur d'Aménôphis III[6]. Quant à l'épouse de Khunaten, elle se nomme Nefertiti sur les monuments.

Il sera peut-être facile de résoudre ces petits problèmes, si l'on songe à l'aversion bien connue des Égyptiens pour les étrangers.

Sous la XVIIIe dynastie, à la vérité, des causes impérieuses introduisirent de gré ou de force dans le pays, une

1. Champollion, *Notices*, I, p. 481.
2. Cf. Delattre, *Proceedings*, juin 1891, p. 559 et 560.
3. *Id.*, janvier 1892, p. 128.
4. Halévy, *Journal asiatique*, janvier-février 1891, p. 115.
5. Delattre, *Mariages princiers en Égypte*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1er janvier 1892, p. 227.
6. Flinders Petrie, *Illahun, Kahun and Gurob*, pl. 24, 7.

foule d'Asiatiques, les Éthiopiens ou Indiens de Manéthon[1], dont l'affluence détermina l'organisation politique et religieuse d'un parti du Disque. La représentation du Disque ailé se retrouvant, avec l'adoration de Samas[2] dans les différentes civilisations du type assyro-chaldéen, et les Égyptiens, adorateurs du Soleil, représentant aussi le disque solaire avec des ailes, conception très répandue en Orient[3], il y eut là, dès l'abord, une possibilité de syncrétisme toute trouvée pour un culte mixte. Ce nouveau culte, qui finit par avoir son centre à Tell-el-Amarna, ou Tell-Amran, la butte des Syriens, eut naturellement son organisation et il en fut ainsi bien avant l'hérésie du Disque. Mariette a classé parmi les monuments de la XVIIIe dynastie antérieurs à Khunaten, les stèles d'un scribe de l'*At(en)neferu*, Pashetu, et d'un factotum *(atennu)* de la *catégorie (sa)* de *l'Atenneferu*[4] portant un nom d'apparence étrangère, Kariaa. La même catégorie paraît avoir existé encore à la XXe dynastie, d'après d'autres indices.

Mais malgré ce culte organisé à l'égyptienne, les alliances exotiques ne pouvaient qu'être mal vues, et Aménôphis III semble bien avoir pris, en épousant Tii, des précautions quasi diplomatiques pour divulguer le fait. Il existe, sur des scarabées souvent mentionnés dans la science, quatre espèces de circulaires relatives à Tii. L'une, sans date, annonce que Tii, fille d'Iua et de Tua, est la femme d'Aménôphis III[5]. Une autre annonce que Tii est la femme du roi qui a tué 102 lions à la chasse depuis la première année de son règne jusqu'à la dixième[6]. Une autre, assez obscurément rédigée, dit : *L'an 10, sous Aménôphis III et la reine principale*

1. *Fragmenta historicorum Græcorum*, édition Didot, II, p. 609.
2. Cf. Halévy, *Journal asiatique*, septembre-octobre 1890, p. 348.
3. Cf. *Malachie*, IV, 2.
4. *Abydos*, III, p. 389 et 385.
5. Birch, *Records of the Past* (1st series), XII, p. 39.
6. Pierret, *Études égyptologiques*, II, p. 87 et 88.

Tii, qu'elle vive! Son père est Iua et sa mère Tua; la merveille amenée à sa Majesté, la fille du roi de Naharina Satarna, Kirkip, et l'élite de ses femmes, 317 personnes[1]; le manque de précision du texte laisse ignorer là au lecteur si Tii et Kirkip sont ou ne sont pas une même personne. Enfin, le quatrième scarabée, qui est du commencement de l'an 11 (mois d'Athyr), déclare que le roi a fait creuser pour Tii un lac à Mansourah, et construire là une barque de fête nommée Atenneferu[2].

On s'apercevra aisément que, les trois scarabées datés étant de l'an 10 et de l'an 11, c'est là l'époque de la faveur et du mariage de Tii; de plus, comme c'est en même temps la date de l'arrivée de Kirkip, on en conclura aussi que Tii ne diffère pas plus de la Kirkip des hiéroglyphes, que Kirkip ne diffère de la Gilukhipa des cunéiformes, sœur de Dusratta, épouse d'Aménôphis III[3] et par conséquent fille de Su..., le Satarna du scarabée égyptien. Dans sa liste des mariages, Dusratta ne parle que d'une princesse de Mitanni ayant épousé Aménôphis III avant Tadukhipa, sa fille, et si sa sœur Gilukhipa ou Kirkip était distincte de sa sœur Tii, il aurait eu à mentionner deux princesses comme deux mariages.

Il ressort donc des scarabées d'Aménôphis III et des tablettes de Tell-el-Armarna que Tii, épousée en l'an 10, était Kirkip ou Gilukhipa, fille de Satarna ou Su... C'est là le fait qu'il s'agissait de déguiser, à cause de l'origine de la princesse et de la haute situation que lui faisait son mari, celle de sultane favorite. Aussi avec quels ménagements le roi s'ingénie-t-il à glisser l'annonce de son mariage, que deux fois il insinue incidemment, et comme par hasard, au milieu de détails en apparence ou en réalité d'un tout autre

1. Brugsch, *Zeitschrift*, 1880, p. 81.
2. Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 987.
3. Delattre, *Proceedings*, janvier 1892, p. 122.

genre ! Thotmès I, pour faire connaître sa propre intronisation, s'y était pris d'une façon bien autrement claire[1].

Quoi qu'il en soit, les Pharaons avaient certainement à compter, en pareil cas, avec une répugnance de race qu'ils ont exprimée pour leur part à plusieurs reprises, quand il s'est agi de marier leurs filles au dehors. On comprend par suite que les princesses asiatiques aient dû, pour devenir égyptiennes, se soumettre à des formalités constituant une véritable naturalisation. Il est impossible, vu les coutumes et les croyances de l'antiquité, qu'il en ait été autrement dans une circonstance aussi grave, où il fallait changer de religion ainsi que de nationalité et dire à son époux, comme Ruth à Noémi : « Ton peuple sera mon peuple, et ton Dieu » sera mon Dieu[2]. »

En effet, le fait que Tii est dite avoir une mère et un père à noms égyptiens prouve non seulement qu'une cérémonie de naturalisation avait lieu en Égypte, mais encore qu'elle comportait une adoption, réelle ou fictive : fictive, peut-être, car les noms d'Iua et de Tua, qui ne diffèrent que par la première lettre, pourraient avoir eu un sens purement symbolique, comme ceux de Gaïus et de Gaïa dans le mariage romain. En même temps la nouvelle mariée prenait un nom égyptien, comme la fille du roi des Khétas sous Ramsès II : aussi la mention de Kirkip est-elle rare dans la correspondance de Tell-el-Amarna, le nom de Tii ayant été accepté assez vite à l'étranger. Tadukhipa, elle, devint Nefertiti, — serait-ce au fond le même nom ? — puisque les textes désignent seulement comme épouse de Khunaten, Nefer-titi en hiéroglyphes, et Tadu-khipa en cunéiformes. Un contemporain de Ménéphtah, Ramsésempara surnommé Mériau, s'appelait encore Benadjana[3], à peu près comme les Israé-

1. Erman, *Zeitschrift*, 1891, p. 117-119.
2. *Ruth*, I, 16.
3. Mariette, *Abydos*, III, p. 422.

lites d'aujourd'hui qui ont, outre leur nom de famille, un nom de baptême chrétien et un nom de baptême juif.

Devenue Égyptienne, la reine étrangère était fondée à appeler *frère* le Pharaon, comme l'a fait Tii, suivant une coutume indigène qui persista chez les Coptes[1] et d'après laquelle les époux, les amis même, se disaient frères ou sœurs les uns des autres. C'est ce que montrent les chants du *Papyrus Harris* comme les récits du *Papyrus Westcar*, par exemple, et cette stèle de la XIXe dynastie sur laquelle la compagne d'un prophète d'Osiris, dite *sa sœur*, n'a ni le même père ni la même mère que lui[2].

Nous n'avons assurément que des indices fort indirects sur les changements que devait amener, pour une princesse syrienne, son entrée dans le harem pharaonique, mais nous connaissons par ailleurs l'abîme qui existait entre les Égyptiens et les étrangers. Aucun Égyptien n'aurait embrassé un Grec sur la bouche, dit Hérodote[3], et Joseph n'admettait pas les étrangers à sa table, car c'eût été *une abomination pour les Égyptiens*[4]. Quand l'aventurier Sinehet, à la XIIe dynastie, revint en Égypte après un long séjour chez les Bédouins dont il avait pris le costume, il fut honni et l'on affecta à la cour de ne pas le reconnaître sous ce déguisement : *Le roi dit à la reine : « S'il te plaît, Sinehet vient en Sémite, une caricature d'Asiatique. » Elle se récria très vivement et les enfants royaux protestèrent à l'unisson. Ils dirent à sa Majesté : « Ce n'est pas lui pour sûr, Monseigneur. » Sa Majesté : « C'est lui pour sûr. »* Et le personnage, trop heureux de reprendre sa nationalité, se hâta de répudier les

1. Cf. Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, I, Introduction, p. XVIII, et II, p. 118, 212; etc.
2. Mariette, *Abydos*, III, p. 417.
3. II, 41.
4. *Genèse*, XLIII, 32.

coutumes étrangères : *J'enlevai ma touffe de cheveux*[1], *je renvoyai au désert les habits de nomade, je m'habillai de lin, je m'oignis du meilleur parfum du pays, et je me couchai sur un lit; je laissai le sable à ses habitants et l'huile d'arbre à ceux qui s'en frottent*[2]. L'importance de ces changements de costume, pour les anciens, ressort bien de ce que raconte Hérodote[3] du roi scythe Syclas, qui se cachait pour s'habiller et vivre à la grecque, ou de ce que rapporte Thucydide[4] sur Pausanias, coupable de *médisme*.

Du reste, sans remonter aux formalités antiques de l'adoption[5] et à la *detestatio sacrorum*, qui s'ensuivait chez les Romains, on se rappellera qu'il a existé, même en Europe et cela jusqu'à la fin du siècle dernier, un véritable cérémonial de naturalisation pour les reines et les princesses. Ainsi les futures reines et dauphines de Frances changeaient à la frontière non pas de nom, mais de costume. « On avait pré-
» paré sur les frontières auprès de Kell (*sic*) un superbe
» pavillon composé d'un très vaste salon qui communiquait
» à deux appartements[6] : l'un où devaient se tenir les
» dames et les seigneurs de la cour de Vienne, l'autre des-
» tiné à la suite de la Dauphine (Marie-Antoinette)...
» Lorsqu'on eut entièrement déshabillé Madame la Dau-
» phine, pour qu'elle ne conservât rien d'une cour étran-
» gère, pas même sa chemise et ses bas, étiquette toujours
» observée dans cette circonstance (on l'habilla à la française,
» détail sous-entendu par le narrateur, et) les portes s'ou-

1. Cf. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, pl. 29, et Daressy, *Recueil de Travaux*, XI, p. 91.
2. *Papyrus de Berlin n° 1*, I. 263 et suiv.
3. IV, 78-80.
4. I, 130.
5. Cf. Diodore, IV, 39.
6. Cf. Gœthe, *Mémoires*, 2e partie, livre IX.

» vrirent[1]. » De même, quand la princesse de Savoie vint en France pour épouser le duc de Bourgogne, petit-fils de Louis XIV, elle s'arrêta au pont Beauvoisin « dans une » maison qui lui avait été préparée du côté de la Savoie » *et s'y para.* Elle vint ensuite au pont, qui tout entier est » de France, à l'entrée duquel elle fut reçue par sa nou- » velle maison, et conduite au logis, du côté de France, qui » lui avait été préparé. Elle y coucha, et, le surlendemain, » elle se sépara de toute sa maison italienne[2]. »

En résumé, étant donné que nous connaissons par les monuments et par Manéthon tous les noms royaux de la XVIIIe dynastie, l'alternance de deux de ces noms jusqu'à Khunaten se justifie par des faits d'où découle, non une démonstration complète, mais à tout le moins une présomption sérieuse. De plus, la constatation de noms ou de prénoms collectifs, comme celui d'enfant d'Ammon et celui de Kheprura, permet d'identifier l'Amensès de Manéthon avec Hatshepsu, ainsi que l'Akhenkhérès ou Akherrès du même historien avec Khunaten. Enfin, la différence qui existe entre les noms des reines étrangères dans les hiéroglyphes et les cunéiformes s'explique sans peine si l'on admet, ici, un certain mode de naturalisation et d'adoption nécessité par les idées religieuses de l'Égypte.

1. *Mémoires de Mme Campan*, chap. III.
2. *Mémoires de Saint-Simon*, édition Chéruel et Ad. Regnier fils, chap. XXIV.

PROTÉE

DANS LA CHRONOLOGIE D'HÉRODOTE[1]

I

Hérodote, dans son deuxième livre, donne une idée suffisamment exacte des principales époques de la chronologie égyptienne, avec Ménès et Nitocris pour l'Ancien Empire, Mœris pour le Moyen, Sésostris et Phérôn pour le Nouveau, Mais pourquoi l'auteur grec tombe-t-il ensuite dans une erreur telle qu'il place les constructeurs des pyramides après Phérôn ou Ménéphtah, c'est-à-dire la IVe dynastie après la XIXe?

Cette erreur fondamentale, qui a vicié si longtemps la chronologie égyptienne pour les anciens comme pour les modernes, s'expliquera si l'on considère le rôle d'abord fabuleux puis historique de Protée, prétendu roi égyptien, qui, d'après Hérodote, aurait suivi Phérôn et précédé Chéops.

En premier lieu, Protée, personnage essentiellement marin, θαλάττιος δαίμων[2], et sorte de vieillard de la mer, ne saurait passer pour Égyptien, bien que, comme tout autre nom, son nom puisse se prêter à quelques jeux de mots, celui par exemple qui personnifierait dans le dieu la navi-

1. Publié dans le *Muséon*, 1895, t. XIV, p. 63-72.
2. Élien, *De Natura animalium*, IX, 50.

gation des côtes, d'après M. Lauth[1]. Ce nom, entièrement grec, Πρωτεύς, indique la *priorité*, comme πρῶτος, πρωτεύω, etc., et désigne sous une forme presque identique, Prôtô[2], certaines déesses helléniques de la mer; Protée a dégénéré en se spécialisant, comme elles, mais on voit aisément qu'à l'origine il s'agit là du vieil Océan *primitif* des Aryens, chez lesquels « la cosmologie océanique dédouble par ana- » logie (avec Dyaus pitar et Prithivi mâtar, ou Zeus et » Déméter) l'élément humide en Océan père et Thétys mère » (*Iliade*, XIV, 202) : de leur hymen naît le monde[3]. » Comme primitif, Prôteus, le dieu, est un vieillard, le vieil Océan, dit le *Prométhée* d'Eschyle; comme vieillard, il est savant, expérimenté, devin. Toutefois, l'*Océan jaloux de ses secrets*[4] ne révèle pas facilement sa pensée, car rien n'est variable comme la mer, *mene huic confidere monstro*[5]? et ainsi s'expliquent les métamorphoses multiples de Protée comme de Thétys[6].

La mer grecque par excellence était la mer Égée; aussi la résidence de Protée, analogue à l'Aigas de Poseidaôn[7], s'étendait-elle de l'Égypte à la Thrace : θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδε[8].

D'après Virgile, il habitait souvent entre les deux régions, dans l'île de Karpathos, mais il était originaire de la Thessalie :

> *Est in Carpathio Neptuni gurgite vates...*
> *Hic nunc Emathiæ portus patriamque revisit*
> *Pallenen*[9].

1. *Homer und Ægypten*, p. 37.
2. Hésiode, *Théogonie;* Apollodore, I, 2, 7; *Iliade*, XVIII, 43, etc.
3. James Darmesteter, *Essais orientaux*, p. 184.
4. Tacite, *Mœurs des Germains*, 34.
5. *Énéide*, V, 849.
6. Cf. Pindare, *4e Néméenne*.
7. *Iliade*, XIII, 21, et *Odyssée*, V, 381.
8. *Odysée*, IV, 385-386.
9. *Géorgiques*, IV, 387-391.

Son champ d'action était, du côté de la Thessalie, aussi étendu que du côté de l'Égypte, où il revenait en passant sous le lit de la mer. C'est en Thrace qu'il alla chercher une épouse, Toronê, et il fut, au dire de Phérécyde, l'ancêtre des Cabyres : Hercule vainquit ses deux fils, Polygonos et Télégonos, à Toronê[1].

Il est si bien Grec que les anciens, lorsqu'ils ont voulu préciser sa qualité de roi égyptien en lui donnant un nom supposé indigène, et retrouvé à tort dans les hiéroglyphes[2] par un contresens aujourd'hui certain, n'ont pas su l'appeler autrement que Kétès[3], c'est-à-dire, en grec, le monstre marin : τίς γάρ κ' εἰναλίῳ παρὰ κήτει κοιμηθείη[4]. Il y avait une déesse Kétô, mère de Méduse, une Néréide du même nom[5], un Kéteus père de Callisto[6], etc. Protée gardait les troupeaux de phoques de la mer[7], et M. Wiedemann voit en lui le phoque, transformé en homme marin par l'imagination populaire[8].

Dans Homère, il est encore indépendant de l'histoire; il y reste même, quoique déjà appelé *Égyptien*[9], plutôt voisin qu'habitant de l'Égypte, et il ne règne pas sur elle, mais sur la mer, comme l'a remarqué Lepsius[10]. Lui et sa fille Eidothée occupent en effet l'îlot de Pharos, situé, pour Homère, à un jour de navigation loin du Nil, ou, suivant

1. Fragment 6 de Phérécyde, dans *Fragmenta historicorum Græcorum*, édition C. Müller, I, et Apollodore, II, 5, 9, 14.
2. Lauth, *Siphthas und Amenmeses*, p. 63, et Krall, *Manetho und Diodor*, p. 41-42.
3. Diodore, I, 62; cf. *Fragmenta historicorum Græcorum*, édition C. Müller, II, p. 607, Syncelli Laterculus.
4. *Odyssée*, IV, 443.
5. Apollodore, I, 2, 6, et I, 3, 7; cf. *Pharsale*, IX.
6. Phérécyde, fragment 86.
7. Cf. Théocrite, *Idylle 8;* Horace, *Odes*, I, 2, etc.
8. *Herodot's Zweites Buch*, p. 431.
9. *Odyssée*, IV, 385.
10. *Die Chronologie der Ægypter*, p. 298.

Letronne, de l'Égypte[1], appelée *Protei columnæ* par Virgile[2] et le *rivage de Protée* par une épigramme grecque[3].

C'est seulement plus tard que, avec Hérodote, il devient un roi égyptien, que, avec Euripide, il passe pour une sorte de chef de dynastie, père de la sage Eunoë comme du Pharaon Théoclymène, deux personnages à noms grecs, et que, avec Diodore, il reçoit un nom supposé égyptien, Kétès. On remarquera que Manéthon ne mentionne pas la royauté de Protée, tout en accueillant les récits homériques relatifs à la guerre de Troie.

II

Si Protée est un dieu grec, comment a-t-il pu pénétrer en Égypte?

Il y a pénétré, parce que son domaine touchait à l'Égypte, et que, pour le même motif, sa légende s'est mêlée à celle d'Hélène. L'errante Hélène représentait en un sens, pour les Grecs, mieux encore que les Danaïdes, l'espèce de dispersion qui promena une partie de la race hellénique depuis l'Asie-Mineure jusqu'à l'Italie à l'époque des Ramessides. Ce grand déplacement a laissé des traces dans les textes hiéroglyphiques de Ramsès II à Ramsès III, et, en outre, Manéthon, qui assimile Danaüs au frère de Sésôstris, place la guerre de Troie ou, en d'autres termes, l'aventure d'Hélène à la fin de la XIXe dynastie, entre Ramsès II et Ramsès III. Il y a donc, dans la guerre de Troie et ses alentours, des faits réels qui se sont joints à des faits mythiques, ce qui se produisit avec une facilité d'autant plus grande que, des deux parts, il s'agissait de voyages analogues accomplis dans les mêmes lieux. En effet, la fable d'Hélène,

1. *Œuvres choisies*, première série, I, p. 319-326.
2. *Énéide*, XI, 262.
3. *Anthologie grecque*, épigrammes funéraires, 78.

comme celles d'Io, de Persée et des Danaïdes, a pour cadre l'horizon géographique de la Grèce, qui s'étendit peu à peu de la Troade à la Scythie, et de la Syrie jusqu'à l'Égypte. Là, une conception chère au génie grec multiplia une foule de personnages tels que Médée, Hellé, Hésione, Orithyie, Procné, Philomèle, les biches de Chypre chantées par le poète Hédylos, la biche Cérynitide, etc., qui ne sont guère que les variantes d'Io, d'Andromède et d'Hélène. Dans cette conception, toujours un peu flottante[1], il s'agit tantôt d'un enlèvement vers le nord, c'est-à-dire vers le pays du froid et de l'ombre, tantôt d'une délivrance au sud ou à l'orient, c'est-à-dire au pays de la chaleur et de la lumière, opposition qui se retrouve dans Milton lorsqu'il met en parallélisme le mont de Dieu,

> *That high mount of God, whence light and shade*
> *Spring both*[2],

avec la montagne septentrionale de Satan.

L'enlèvement et la délivrance, ou la fuite et le retour, ont parfois une même héroïne, et c'est pour ce motif qu'on voit Hélène, après son voyage à Troie, aborder en Égypte où elle est soit retenue d'après Homère et Hérodote, soit captive d'après Euripide[3]. Elle y devait venir, conformément à la donnée générale de sa légende, et, conformément à la même donnée, elle devait y séjourner aussi.

La mer aux mille aspects, multiforme ou protéiforme, est mauvaise en hiver, et la barrière qu'elle met de l'automne au printemps entre la Grèce et les autres pays, Αἴγυπτόν δ' ἷέναι, δολιχὴν ὁδὸν ἀργαλέην τε[4], semble s'opposer au retour de la belle saison réfugiée dans les climats du soleil, après avoir, d'après

1. Cf. Hérodote, I, l. 3.
2. *Paradis perdu*, V.
3. *Hélène*.
4. *Odyssée*, IV, 483.

la fable d'Hélène, perdu en route la Canicule, c'est-à-dire la constellation estivale par excellence : cela signifie, en langage figuré, que Protée garde alors Hélène en Égypte.

S'il la retient là, c'est qu'il y domine ou qu'il y règne : on peut donc le dire un roi égyptien. Et, malgré la haute antiquité des rapports que les Égyptiens eurent avec les Hanebu, antérieurement à la civilisation mycénienne, les exemples ne sont pas rares de lieux ou de dieux changés ainsi en Pharaons par les Grecs. Homère fait de Thônis[1] et d'Alcandre (Archandropolis), c'est-à-dire deux villes égyptiennes, un roi et une reine du pays[2], tandis qu'Hérodote fait d'Archandre, gendre de Danaüs, le fondateur d'Archandropolis[3] et fait un garde-côte de Thônis, ramené plus tard par Diodore à sa qualité de ville[4]. D'autre part, Épaphos, fils d'Io et époux de Memphis, fille du Nil, a été aussi un roi égyptien pour Apollodore[5], et, pour Eschyle[6], un ancêtre de Danaüs qui lui-même, ancêtre de Persée[7], a été pour Manéthon le propre frère de Sésôstris.

On ne s'étonnera pas que l'Égypte ait cédé à la Grèce en admettant Protée dans son histoire[8], si l'on se rappelle que, dès les Saïtes, elle y avait introduit, sinon Persée, au moins les Danaïdes. Amasis n'envoya-t-il pas des offrandes au temple d'Athénée de Lindos, dans l'île de Rhodes, parce que les Danaïdes passaient pour avoir bâti ce temple quand elles fuyaient les Égyptides[9] ? Hérodote[10] fournit une

1. Cf. Strabon, XVII, 1, 16.
2. *Odyssée*, IV, 126 et 228.
3. II, 98.
4. Hérodote, II, 113, et Diodore, I, 19.
5. II, 1, 4, 1.
6. *Prométhée enchaîné* et *Suppliantes*.
7. Hérodote, II, 91.
8. Cf. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte*, p. 401.
9. Hérodote, II, 182, et Marbres de Paros.
10. Hérodote, II, 112.

remarquable preuve de l'extension prise conjointement par les légendes de Protée et d'Hélène, lorsqu'il attribue à Protée l'enclos de l'Aphrodite étrangère, Hélène selon lui, situé dans le camp ou quartier des Tyriens, à Memphis : cette Aphrodite n'est autre qu'Astarté, adorée depuis le Nouvel Empire en Égypte, notamment à Memphis[1], et son parèdre, si elle en avait un, a dû être Baal ou Reshep, au lieu de Protée.

III

Ainsi Protée, personnification de la mer qui baigne à la fois l'Égypte et la Grèce, était à la fois un dieu grec et un roi égyptien.

Roi égyptien, il ne cessait pas d'être mythique et il appartenait comme tel à la période des Niléus, des Uchoréus, des Ægyptos, des Busiris, des Épaphos, des Rampsinit ou Remphis, que les Grecs et les Égyptiens plaçaient en tête de l'histoire pharaonique.

Cette période légendaire, dont Manéthon fait l'âge des mânes ou des héros, est comme résumée dans Hérodote par deux personnages qui se succèdent, l'un grec, Protée, et l'autre égyptien, Rampsinit.

Le dernier, en effet, n'est pas plus historique que le premier. Il n'a de réel que son nom, Rampsinit, ou, d'après Diodore, Rhemphis, le Rempsis de Syncelle, nom qui parait bien reproduire, comme on le croit généralement, celui de Ramsès, allongé ou non d'un titre qu'on trouve porté par Horus[2], mais qui appartenait surtout au principal roi saïte, Amasis-si-Nit[3]. Avec Rampsinit, ce nom et ce

1. Revillout, *Revue égyptologique*, II, *L'Antigraphe des Luminaires*, p. 82; cf. Wiedemann, *Die Religion der alten Ægypter*, p. 82.
2. Champollion, *Notices*, II, p. 311.
3. Maspero, *Fragments d'un commentaire sur le second livre d'Hérodote*, p. 20.

titre étaient employés pour dire simplement un grand Pharaon, car la gloire des Ramessides et des Saïtes avait particulièrement frappé l'imagination des Grecs et des Égyptiens. Tout ce qu'on raconte du roi désigné ainsi, sauf l'érection d'un pylône et de deux statues à Memphis dus sans doute à un Ramsès, est purement fabuleux. Ses richesses, la construction de son trésor, sa descente aux enfers, et sa résurrection[1] font de lui un personnage imaginaire au même titre que le roi de Béotie, Hyriée, dont le trésor, suivant Pausanias[2], fut volé comme le sien, et qui eut pour fils le jour et la nuit, Lycos et Nyctéus, qu'on disait aussi nés de Chthonios.

Le nom d'un roi donné à une sorte de dieu infernal ou osirien ne saurait nous surprendre. Osiris était certainement traité de roi, d'autre part les hauts fonctionnaires de la grande époque pharaonique, dans leurs hypogées, adressaient d'habitude leurs hommages non à Osiris, mais à quelque roi contemporain costumé en Osiris, ainsi qu'on peut le voir pour les Aménôphis, les Thotmès, Séti Ier et Ramsès II.

Avec le roi ancêtre ou osirien, Remphis, analogue d'un côté aux Mânes de Manéthon et d'un autre côté successeur ou fils de Protée, on ne sort pas de la légende, et, comme la légende précède régulièrement l'histoire dans les arrangements chronologiques, on comprendra que, en Égypte, les derniers personnages imaginaires se soient joints d'une manière intime aux premiers rois célèbres, Chéops, Chéphrên et Mycérinos. De là, entre les constructeurs des pyramides et Rampsinit, une soudure analogue à celle qui exista entre Rampsinit et Protée. Celui-ci fut évidemment mis en tête de la série légendaire, parce que, lors de son intrusion, Rampsinit et Chéops étaient déjà rattachés l'un à l'autre par les Égyptiens; dans un classement de ce genre, il est

1. Cf. Origène, *Contre Celse*, II, 54-55.
2. Pausanias, IX, 37.

plus facile d'ajouter quelque chose au commencement ou à la fin de la chaîne que d'en briser les anneaux.

En vertu de la connexion établie de la sorte, Protée et Rampsinit représentent dans Hérodote[1] la fin de la légende et de l'âge d'or, tandis que les premiers grands Pharaons, Chéops, Chéphrên et Mycérinos, représentent le début de l'histoire et de l'âge de fer. Il y avait là un groupe compact qui ne s'est pas disjoint.

Diodore[2] aussi montre bien le sens, la composition, et la liaison de ce groupe aux éléments réels et imaginaires, lorsque, formant avec Remphis et Chéops aux deux bouts une de ces séries vagues par lesquelles il figure à trois reprises différentes[3] une espèce de pluriel, il ne nomme dans l'intervalle qu'un roi, Niléus, qui personnifie, ainsi que sa variante Uchoréus, Nenchorée, Narakho, Neilos, les débuts de la civilisation égyptienne.

Que Protée ait été relié par la légende à Rampsinit, qui était relié à Chéops, la chose aurait été sans grande importance si la chronologie n'était venue à son tour rapprocher Protée de Sésôstris.

Non contents de l'essai tenté pour accorder en gros leurs traditions, les Égyptiens et les Grecs, allant plus loin, en firent un autre pour coordonner leurs dates. Or, les Grecs croyaient savoir à quel moment Protée avait vécu, puisqu'il était contemporain de l'événement le plus considérable de leur histoire primitive, la guerre de Troie causée par le rapt d'Hélène : le fait avait eu lieu, d'après une tradition que confirment Hérodote[4], les marbres de Paros, la vie d'Homère[5], etc., vers la XIIIe siècle avant J.-C., et cette date tombait, pour les Égyptiens, à la fin de la XIXe dy-

1. II, 124.
2. I, 63.
3. I, 45, 50 et 63.
4. II, 145.
5. *Fragmenta historicorum Græcorum*, édition Müller. I, p. 571.

nastie, c'est-à-dire peu de temps après le règne de Sésôstris. En effet Manéthon[1], insistant ici sur le sens des mots, identifie avec le *Polybe*, mari d'Alcandre, dont parle Homère[2], la reine qui termine la XIXe dynastie, Thouoris, *Ta-user*, la puissante.

Comme roi d'Égypte, le contemporain de la guerre de Troie et d'Hélène, Protée, entra donc tout naturellement à sa date après Sésôstris et son fils, dans la série des Pharaons, et malheureusement il ne s'introduisit là qu'en entraînant avec lui tout le groupe dont il faisait partie, c'est-à-dire Rampsinit et les constructeurs des pyramides. L'âge des pyramides se trouva dès lors, grâce à la guerre de Troie, singulièrement rapproché de l'époque saïte, mais les rajeunissements de ce genre étaient assez dans l'esprit de l'antiquité. C'est ainsi que les vieux monuments ou les vieux travaux égyptiens, comme le labyrinthe, le canal de l'isthme et les pyramides elles-mêmes, ont été attribués aux divers Pharaons de la XXVIe dynastie, Psammétique, Néchao, Inarôn et Amasis[3] sans parler de Rhodope[4], des Pasteurs[5], et de Joseph[6]. On a toujours prêté volontiers aux héros dont les noms s'imposaient successivement à la mémoire, comme Sésôstris, Sémiramis, César, Memnon, etc., des exploits ou des œuvres concordant avec les époques les plus diverses.

En résumé, Protée, dieu grec, puis roi égyptien, appartenait aussi bien à l'époque fabuleuse qu'à l'époque historique, par sa double attache avec un événement daté et une conception légendaire. Considéré comme légendaire, il a

1. *Fragmenta historicorum Græcorum*, édition Müller, II, p. 581.
2. *Odyssée*, IV, 126.
3. Hérodote, II, 148 et 158; Diodore, I, 33, 61 et 66; Strabon, XVII, 1, 25.
4. Hérodote, II, 134-135; Diodore, I, 61; Strabon, XVII, 1, 33.
5. Hérodote, II, 128.
6. Cf. Sylvestre de Sacy, *Observations sur le nom des Pyramides*.

pris place dans la tradition avant Chéops; considéré comme historique, il a pris place dans la chronologie après Sésôstris. Il s'est trouvé en même temps le successeur de Phérôn ou Ménéphtah et le prédécesseur de Rampsinit ou Rhemphis, puis de Chéops, par une contradiction qu'on n'a pas su éviter. Il aurait fallu séparer sur ce point l'ère mythique égyptienne de l'ère mythique grecque, ce qui aurait isolé Rampsinit et par conséquent Chéops et Protée; mais les fables s'appellent, et ce n'étaient pas les interprètes indigènes, les mercenaires ioniens, et les voyageurs grecs, auteurs encore peu éclairés de l'histoire pharaonique telle que l'a recueillie Hérodote, qui pouvaient réagir contre cette mutuelle attirance.

LE CULTE DU FEU DANS L'INDE

D'APRÈS LA THÉORIE DE M. REGNAUD

ET EN ÉGYPTE

D'APRÈS LES DOCUMENTS HIÉROGLYPHIQUES[1]

Παντέχνου πυρὸς σέλας.
(ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 9.)

I

INDE

Il est peu de doctrines dont l'interprétation ait varié autant que celle du Rig-Véda, ce qui prouve sans doute le manque de clarté du livre, mais non son manque d'intérêt comme on semble trop le croire aujourd'hui. En tout cas, après avoir été pris par Kuhn, Max Müller, Roth, Grassmann et bien d'autres, pour l'explosion lyrique du sentiment religieux à l'aurore de notre race, le Rig-Véda ne passe plus que pour le formulaire d'un sacerdoce à l'esprit subtil, étroit et déjà vieilli. C'est la religion védique de Bergaigne qui a porté le dernier coup aux illusions qu'on se faisait encore sur le romantisme primitif des Aryens. D'après Bergaigne, et aussi d'après Ludwig qui l'a précédé dans cette voie, les auteurs du Rig-Véda auraient attaché une importance exagérée à ce qu'on appelle le sacrifice-échange, devenu pour eux le pivot ou le centre de l'univers, le nombril du monde, suivant leur expression. En le célébrant sur

1. Publié dans le *Muséon*, 1895, t. XIV, p. 447-471.

la terre, les hommes commandaient aux dieux, et les dieux commandaient aux choses en le célébrant dans le ciel.

Le sacrifice dériverait alors de l'idée que l'homme a de sa dépendance d'abord, de sa puissance ensuite. Voyant dans chacune des forces naturelles qu'il juge hostiles un être vivant, c'est-à-dire un dieu, il cherche à se concilier cet ennemi par l'offrande, *do ut des*. Tel serait le cadre du dieu et du culte dans les religions polythéistes. Mais, pour le dieu, ne pas refuser l'offrande c'est l'accepter, et l'accepter c'est s'engager, de sorte que le sacrifice constitue un contrat. Et, s'il en est ainsi, la formule qui consacre ou établit le contrat prend une valeur souveraine, car elle soumet le monde à l'homme par l'intermédiaire des divinités, ce qui explique pourquoi la prière ou *Brahman*, plus puissante que les dieux dans le Rig-Véda, représente le plus puissant des dieux dans le *Brahmanisme*. C'est à cette vue de la religion védique que s'était arrêté Bergaigne, sans rien préjuger sur les attaches des croyances de l'Inde avec celles de l'Europe.

Aujourd'hui, M. Regnaud va plus loin ; grâce à une refonte puissante et hardie des recherches de Bergaigne sur le sens de l'offrande, et de Max Müller sur l'influence du langage, il s'applique à codifier tout le système de la mythologie indo-européenne d'après une nouvelle conception du sacrifice. Sans parler de différents articles d'une vive et pressante argumentation, il a déjà consacré à cette tâche, en 1892, le premier volume d'un important ouvrage intitulé *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne ;* en outre, il a fait paraître, en 1894, un nouveau volume sur le même sujet, *Les Premières formes de la religion dans l'Inde et la Grèce.*

Voici le corps de son raisonnement. Le Rig-Véda, principe de la littérature sanscrite et de la civilisation indoue, porte sur un seul fait, et si la pensée des époques antérieures nous apparaît ainsi condensée dans ce point unique, c'est

bien qu'il était unique; on doit donc le considérer comme initial. Mais la religion de l'Inde en sort, et la religion de l'ancienne Europe est la même que celle de l'Inde : par conséquent, la culture religieuse du monde indo-européen tout entier se ramène au rite solitaire du Rig-Véda, le sacrifice. Pour M. Regnaud, la cérémonie n'était pas un sacrifice véritable : elle aurait consisté simplement, à l'origine, dans le fait d'allumer le feu et de l'activer avec un liquide inflammable, le *soma*. Devenu un rite, cet acte aurait pris une importance en rapport avec les services rendus à l'homme par le feu, l'un des principaux auxiliaires de la civilisation : aussi aurait-on célébré tous les incidents de l'allumage par une foule de métaphores, grosses de dieux futurs que couvait la maladie du langage, ou plutôt de l'interprétation.

Le feu est brillant, c'est un « *brillant* » ou *déva*, et les idées de Dieu ou des dieux, de Dyôs, de Zeus, des θεοί et des *dei* n'ont pas d'autre source. Le foyer est son point de départ comme l'air son point de tendance, de là les mondes, Prithivi, Varouna, le Swarga, l'Hadès, Géa, Poseidon, l'Olympe, Ouranos, l'Éther. Les libations qui l'alimentent sont l'*amrita* ou ambroisie, l'eau du Styx et la foule des femmes de l'eau, nymphes ou Apsaras. Les crépitements de la flamme qui s'excite elle-même sont les voix des dieux, tonnerre, lyre, oracle, et les hymnes du sacrifice : ce sont aussi les penseurs (Manou) qui composent ces hymnes, les prêtres qui les connaissent, les personnages divins et humains qui les chantent, Gandharvas, Muses, Sibylles, Pythies, Bacchantes, Sphinx, Richis et Aèdes. Le désir de voir s'allumer le feu est la prière, qui s'adresse à l'aurore-flamme. L'obstacle contre lequel le feu semble lutter en s'accroissant est un démon, Vrita ou Python, et la partie obscure qu'habite cet ennemi est l'enfer. Les agents ou les ingrédients qui produisent la flamme sont les pères, qui passent successivement de la mort à la vie, et qui, ancêtres du feu, deviennent

les ancêtres de l'humanité, les Mânes : ceux-ci, dont les corps sont soumis à la crémation, et les âmes à la métempsychose, trouvent enfin leur délivrance en passant comme le feu de l'ombre à la lumière, c'est-à-dire de l'ignorance à l'initiation, délivrance védantique, Nirvana bouddhique, et mystères grecs.

En dehors de la science pure, M. Regnaud ne laisse rien échapper à son interprétation. L'ascension régulière et par conséquent verticale de la flamme est la rectitude ou le droit, et tout ce qui la favorise est le bien comme tout ce qui la contrarie est le mal : voilà l'origine de la morale religieuse. L'imitation par le prêtre, l'homme-sacrifice, de la libation et de l'allumage au moyen du bain et de la purification, voilà l'origine de l'ascétisme et du stoïcisme. L'obscurité qui précède le sacrifice, devenue le chaos d'où sort la lumière, et avec la lumière la création que détruit l'absence du feu ou le déluge, voilà l'origine des théories cosmogoniques. L'assimilation des facteurs et des phénomènes du sacrifice aux éléments matériels du monde, l'eau, la terre, l'air et le feu, comme à ses principes immatériels, l'indéterminé, le logos, l'amour, le nombre, etc., voilà l'origine des philosophies. La mimique du chant et de la danse, développée jusqu'au drame pour symboliser le crépitement et l'agitation du feu, puis la représentation des acteurs du sacrifice, les dieux, par les formes de la statuaire et les images de la poésie, voilà l'origine de l'art. Enfin, le besoin de fixer ou d'expliquer les actes sacramentels et le désir d'amplifier les hymnes liturgiques, voilà l'origine de la grammaire, des poèmes et des contes, c'est-à-dire de la littérature. Les actes et les procédés de la pensée aryenne sont ainsi réduits à l'unité, la religion est fondée sur le foyer, et il en est de même de la société, comme l'avait compris Fustel de Coulanges.

Pour asseoir cette théorie, son auteur a dû écarter les autres hypothèses, et, notamment, l'opinion très accréditée

d'après laquelle l'homme aurait prêté aux choses non seulement la volonté que lui semblent indiquer leurs mouvements, mais encore l'âme que lui paraissent révéler ses visions : c'est l'animisme. M. Regnaud lui oppose cette considération que l'homme n'a pu, à l'origine, s'abstraire des choses pour les envisager à un point de vue psychologique : il subissait leur pression sans y songer[1]. Que, si l'on objectait les croyances et les coutumes des sauvages, il faudrait d'abord montrer que les sauvages ne les ont pas reçues des civilisés, comme les contes, si particuliers et pourtant si répandus.

Avec de pareilles vues, qui intéressent la genèse de tous les cultes, M. Regnaud ne pouvait rester entièrement sur le terrain où il est maître. Il en est donc sorti en se demandant si son système ne serait pas d'une application universelle : « il est bien vraisemblable que l'origine du sacrifice est » unique », dit-il[2], et en particulier les croyances de l'Égypte sur le feu et sur l'eau, ou mieux sur l'enfantement du soleil par l'océan, lui semblent ne pas différer des conceptions védiques[3]. Ici, M. Regnaud laisse aux spécialistes le soin d'approfondir la question. Sans aller jusque-là, c'est-à-dire sans mettre en cause le système du savant indianiste, il ne sera pas inutile d'examiner à tout le moins comment l'Égypte comprenait l'adoration du feu : le sujet présente d'autant plus d'intérêt qu'il est encore neuf.

II

Égypte. — Le feu et la purification

Dans les plaines voisines de l'Équateur, le feu n'a pas la même utilité que dans les régions soit septentrionales, soit

1. Cf. Lucrèce, V, 975-979.
2. *Les Premières formes de la religion*, p. 453.
3. *Le Rig-Véda et les origines*, p. v et vi.

montagneuses, où il est à peu près indispensable à la vie : aussi ne peut-on s'attendre à voir en Égypte la religion du foyer occuper le premier rang.

Elle y existait néanmoins. Quand on lit, par exemple, au *Calendrier Sallier*, la prescription relative au 10 du mois Tobi : « Ne te joins à aucune femme devant l'œil d'Horus » (le feu[1]) : la flamme qui est dans ta maison, conserves-» en l'activité brûlante en ce jour[2] », on comprend bien qu'il s'agit là du foyer domestique tenu pour essentiellement chaste, comme chez les Grecs et les Latins, *comites virginitatis amat*[3].

La chasteté, c'est la pureté. En effet, le feu qui assainit était, pour les Égyptiens, ainsi que l'eau qui nettoie, un élément pur et purificateur par excellence[4] : là gît l'explication du principal rôle donné au feu et à l'eau dans le culte égyptien. On disait le feu « créé pour purifier les maisons[5] » et le prêtre s'appelait l'homme lavé, *ub*, c'est-à-dire pur. Ovide interprète d'une manière exactement semblable les différentes purifications imaginées par les anciens :

Omnia purgat edax ignis...
... cunctarum contraria semina rerum.
Sunt duo discordes, ignis et unda, dei ;
Junxerunt elementa patres : aptumque putarunt
Ignibus et sparsa tingere corpus aqua[6].

1. Oscar von Lemm, *Das Ritualbuch des Ammondienstes*, p. 10-11, et *Zeitschs. f. äg. Sprache*, 1887, p. 114 ; Brugsch, *Zeitschrift*, 1868, p. 125 ; *Papyrus Rhind*, p. 8 et pl. 9, l. 4 ; *Todtenbuch*, édition Naville, II, chap. CLIX, pl. 225 ; etc.

2. *Calendrier Sallier*, trad. Chabas, p. 67 ; cf. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient*, I, p. 211.

3. Ovide, *Fastes*, VI, 294 ; cf. III, 698.

4. Cf. Regnaud, *Éléments de Grammaire comparée*, I, p. 296.

5. Pleyte et Rossi, *Les Papyrus de Turin*, pl. 133, l. 9.

6. Ovide, *Fastes*, IV, 785-800 ; cf. Stace, *Thébaïde*, VIII, 765-767 ; *Énéide*, VI, 741-742 ; Horapollon, I, 13 ; etc.

L'origine toute naturelle de cette conception est fort bien indiquée dans un passage du *Conte des Deux Frères*, où l'on voit que, chaque soir, quand l'Égyptien rentrait à la maison, sa femme lui apportait de l'eau pour se laver et du feu pour l'éclairer [1]. De même, le premier rite du culte par lequel les Égyptiens honoraient les mânes et les dieux était de leur offrir, à l'ouverture des naos, le feu et l'eau, comme le montrent les monuments de toutes les époques. « Ils vé-
» nèrent surtout parmi les éléments, l'eau et le feu, comme les
» principales causes de notre bien-être », lit-on dans Porphyre, « de sorte que maintenant encore, à l'ouverture (de
» la chapelle) du Sacré Sérapis, le service se fait par le feu
» et l'eau, l'odiste versant l'eau et présentant le feu,
» tandis que, sur le seuil, il évoque le dieu dans l'idiome
» national [2]. »

Indépendamment de cette lustration coutumière, les statues, les statuettes, les choses du culte, les animaux sacrés [3], les temples et sans doute les maisons étaient une première fois l'objet d'un rite qui s'appelait *l'éclairage*. Les petites statuettes funéraires portent souvent une inscription qui appelle *l'illumination de l'Osiris* un tel [4]. Aux Pyramides, une des promesses faites au royal défunt est que les dieux éclaireront sa face aux salles d'éclairage [5].

Ce premier rite n'était que le prélude des autres purifications par le feu qui avaient lieu tous les jours, ou bien à certaines dates, comme la nuit d'emmaillotter Osiris [6], le 6 du mois au temple de Maut [7], devant le roi qu'on encen-

1. Page 7, l. 8-9 ; cf. Fleury, *Mœurs des Israëlites*. II, 9.
2. *De Abstinentia*, IV, 9 ; cf. Eusèbe, *Préparation évangélique*, III, 4.
3. *Recueil de Travaux*, VI, p. 16.
4. Mariette, *Abydos*, III, p. 51-80, et *Todtenbuch*, édition Naville, chap. CLI, *i*.
5. *Pyramides de Merenra*, l. 207, et de *Pepi II*, l. 669 ; cf. *Recueil de Travaux*, XIV, p. 35.
6. *Stèle de Ramsès IV*, l. 19 ; cf. Pierret, *Études égyptol.*, I, p. 23.
7. Bouriant, *Recueil de Travaux*, XIII, p. 161.

sait dans les cérémonies[1], devant les statues des morts dans les processions où elles figuraient[2], devant les accouchées[3], etc... Le 22 du mois de Choiak, à la 8e heure du jour, c'est-à-dire dans l'après-midi, on transportait la momie annuelle d'Osiris et ses accessoires avec 365 lumières, sur 34 petites barques montées par différents dieux[4]. Comme ces dieux compagnons d'Osiris étaient entourés de bandelettes de Saïs[5], il est fort possible que la cérémonie du 22 Choiak corresponde à la grande fête des lampes célébrée une même nuit à Saïs comme dans toute l'Égypte, d'après Hérodote[6], et parodiée par Lucien avec la Lychnopolis dans son *Histoire véritable*[7]. Au reste, il existait d'autres rites du même genre. Un grand personnage du Moyen Empire avait fait, et il n'était certainement pas le seul, une donation au temple d'Anubis, à Siout, pour qu'on allumât de sa part trois lumières en l'honneur du dieu, une à la fin des cinq jours épagomènes, la nuit du 1er jour de l'an, une le soir du 1er jour de l'an, et une autre 17 jours après[8], c'est-à-dire à la fête d'Uak, grande panégyrie des mânes.

L'éclairage des temples, qui se faisait dans certains cas au moins à l'huile de ricin, *tekem*[9], entraînait des frais assez considérables, comme l'indiquent le grand nombre de flambeaux énumérés dans la salle de Ptah-Sakar, au temple

1. *Abydos*, I, p. 31, *b*; *Dendérah*, I, pl. 9, 13, 20, 22; *Mastabas*, p. 500; etc.

2. Dümichen, *Zeitschrift*, 1883, pl. I, l. 14; cf. Pierret, *Études égyptologiques*, VIII, p. 36, *c*, 107.

3. *Denkmäler*, III, pl. 74, *c*.

4. *Dendérah*, IV, pl. 37, l. 73 et suiv., pl. 35, l. 20 et suiv., et pl. 38, l. 114.

5. *Id.*, pl. 35, l. 21-22.

6. II, 72.

7. I, 29.

8. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, pl. 279-282, l. 37-39 et 45-46.

9. Pierret, *Études égyptologiques*, II, p. 29, A, 90, et Revillout, *Revue égyptologique*, II, p. 79.

d'Abydos[1]. Il n'en allait pas de même pour les tombes, qui étaient murées : on y perpétuait symboliquement le feu au moyen d'une sorte de torche en roseau qu'on scellait quelquefois dans le mur du sud, et dont la flamme était censée provenir du temple[2], du temple d'Abydos d'après un texte[3].

Il y avait dans les temples une chambre de l'eau à la droite du sanctuaire, et une chambre du feu à sa gauche[4]. Cette dernière était un lieu destiné soit à conserver la flamme sainte, soit à l'allumer. On l'allumait par le frottement de deux morceaux de bois, — M. Flinders Petrie a trouvé plusieurs bâtons à feu dans ses fouilles[5], — et aussi par le moyen d'un briquet, ce qui s'appelait *battre le fer*[6]. La chose se faisait d'une manière déterminée, car le texte du temple de Maut mentionne, sans malheureusement les détailler, « tous les rites d'allumer le feu[7] ».

On possède quelques formules qui se récitaient lors de l'allumage[8] et dont l'une, plus ou moins développée, restait à peu près la même pour les mânes comme pour les dieux[9]; sous le Nouvel Empire, sa rédaction la plus complète passait pour remonter à la IVe dynastie, et pour avoir été trouvée dans le temple d'Unt, dame d'Unnu (Hermopolis[10]). Un texte abrégé figure au *Rituel du service divin d'Ammon*, dont il forme le premier chapitre.

1. *Abydos*, I, pl. 35, *b*.
2. Naville, *Les Quatre Stèles orientées*, pl. 13.
3. *Todtenbuch*, édition Naville, I, pl. 150, l. 3.
4. *Dendérah*, I, pl. 5.
5. *Illahun, Kahun and Gurob*, p. 11 et pl. VII, 24-26; cf. Brugsch, *Thesaurus inscriptionum ægyptiacarum*, II, p. 470.
6. Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, III, p. 177-180.
7. *Recueil de Travaux*, XIII, p. 164.
8. Cf. *Todtenbuch*, édition Naville, II, chap. CLI, *f*.
9. *Id.*, chap. CXXXVII, A et B; Dümichen, *Zeitschrift*, 1883, pl. I, et O. von Lemm, *Zeitschrift*, 1887, p. 113-116.
10. *Todtenbuch*, édit. Naville. I, chap. CXXXVII, A, pl. 150, l. 23-24.

Ce livre nous apprend que le prêtre, une fois son feu allumé (ch. 1), prenait l'encensoir (ch. 2), posait le fourneau sur l'encensoir (ch. 3), mettait l'encens sur le feu (ch. 4), se dirigeait vers le lieu saint (ch. 5-6), brisait le lien et l'argile du sceau (ch. 7-8), ouvrait la chapelle (ch. 9), découvrait la face du dieu (ch. 10), le regardait (ch. 11), baisait la terre à plat ventre (ch. 12-17), adorait bien dieu (ch. 18-19), lui présentait un parfum mêlé de miel (ch. 20), et enfin le purifiait avec l'encens (ch. 21), puis avec la libation[1], comme le rapporte Porphyre au sujet de Sérapis. Un rite analogue existe au temple de Séti Ier à Abydos.

On voit que, dans les lustrations quotidiennes des temples, qui étaient à peu près les mêmes partout, le feu s'offrait sous forme d'encens. C'est que la purification était plus efficace avec un feu parfumé, qui chassait les mauvaises odeurs. On brûlait donc de préférence des matières résineuses et odoriférantes ; Piankhi purifia Memphis avec le natron et l'encens[2]. Plutarque a clairement expliqué ce point du culte dans sa description de Kyphi[3].

Pour manier une substance aussi pure que le feu, il fallait être pur soi-même, et il n'était pas permis à tout le monde de l'allumer, de le toucher ou de le porter[4]. Le prêtre qui avait le droit d'éclairer la statue funéraire disait aux sculpteurs présents à la cérémonie : « Ne touchez pas à mon » père, malédiction sur qui toucherait à mon père, la statue » d'un tel ! Je ne te permets pas d'éclairer la tête de mon » père[5]. » En outre, dans la dédicace du temple nubien de Soleb par Aménophis III, le roi, le prêtre et la prêtresse éclairent les images sacrées, mais la reine Taia, qui se tient sans torche derrière le roi, ne prend point part à la céré-

1. O. von Lemm, *Das Ritualbuch des Ammondienstes*, p. 8-55.
2. *Stèle de Piankhi*, l. 97.
3. *Traité d'Isis et d'Osiris*, 79-80.
4. Cf. D'Abbadie, *Douze ans en Ethiopie*, I, p. 363.
5. Schiaparelli, *Il Libro dei Funerali*, I, p. 76-79.

monie, sans doute parce qu'elle n'appartenait pas au corps sacerdotal[1]. Ces restrictions expliquent pourquoi certains personnages étaient appelés *sehedju*, éclaireurs, pyrophores ou dadouques, soit des prophètes, soit des scribes, soit de la domesticité, soit des pyramides, soit des barques. C'était sûrement à eux qu'il appartenait d'entretenir et de porter le feu ou la lumière de certains lieux ou de certaines corporations.

On remarquera, pour terminer, que le feu ne chassait pas seulement l'infection et l'obscurité, mais qu'il écartait aussi les mauvais esprits et les puissances typhoniennes, c'est-à-dire les visions qui hantent les ténèbres ou les influences qui contaminent les objets. La purification se trouvait de la sorte aussi morale que physique. Ces deux ordres d'idées sont habituellement connexes en Égypte, comme ailleurs du reste, à preuve le passage suivant d'Euripide[2] : « Marche devant moi, » dit la fille de Protée à sa suite dans la tragédie d'Hélène, « en portant les torches ardentes, et sui-
» vant le rite sacré, purifie l'espace qui nous environne,
» afin que nous respirions un air pur; et toi, si quelqu'un a
» souillé le sol en le foulant d'un pied impie, promènes-y
» la flamme lustrale et secoue sur mon passage la flamme
» résineuse : et quand vous aurez accompli en l'honneur des
» dieux la loi que je prescris, reportez dans la maison le
» feu pris au foyer. » C'est ainsi qu'à Rome on portait le feu devant les empereurs et les impératrices.

III

Égypte. — Le feu et ses dieux

Superstitieux comme ils l'étaient, les Égyptiens n'ont pas manqué de personnifier le feu d'aspect si essentiellement

1. *Denkmäler*, III, p. 84.
2. Trad. Pessonneaux, I, p. 384.

mobile et animé. Ils le croyaient vivant, comme parfois les Romains :

Nec te aliud Vestam quam vivam intellige flammam[1].

Pour eux l'air était son âme[2] et, suivant Hérodote, ils regardaient chaque feu comme une bête vivante, θηρίον ἔμψυχον[3].

Cette bête, nous la connaissons par les textes. C'était, selon le point de vue, ou l'uræus ou le lion, sans préjudice du scarabée, qui, hiéroglyphe de la vie, symbolise le feu dans une des vieilles formules de l'allumage : « La flamme rougit, le scarabée vit, la splendeur resplendit[4] ».

Comme le mot vivre, *ankh*, a en égyptien le sens de se tenir debout, l'animal rampant qui se dresse soudain et dont le nom signifie « celui qui surgit », *arar-t*, l'uræus, semblait un être vivant par excellence. Il recevait donc l'épithète habituelle de *ankh*[5] faisant double emploi avec son nom, et une de ses espèces passait pour immortelle[6]. Il représentait ainsi le feu vivant d'autant mieux que le serpent semble rajeunir en changeant de peau, et que sa morsure brûle comme la flamme : le nom *neser-t* de la flamme était déterminé dans les textes religieux par l'uræus lançant du feu ou du venin, tandis qu'un autre de ses noms, *kerer-t*, appartenait aussi à l'uræus[7]. Peut-être était-ce par assimilation avec le feu du foyer que les Égyptiens avaient dans

1. Ovide, *Fastes*, VI, 291.

2. *Tombeau de Ramsès VI*, 3e corridor, niche de gauche, l. 6 ; cf. Maspero, *Trois années de fouilles*, p. 224, l. 53-61, et *Todtenbuch*, chap. LV, l. 1.

3. III, 16.

4. *Teta*, l. 89 ; *Merenra*, l. 240, et *Pepi II*, l. 619 ; cf. *Pepi I*, l. 821.

5. *Oimeneptah*, pl. 1, B ; cf. *Amtuat*, 8e heure, 3e registre.

6. Horapollon, l. I. et Plutarque, *D'Isis et d'Osiris*, 74 ; cf. Élien, *De Natura animalium*, X, 31.

7. *Dendérah*, II, pl. 72, *a*, et III, pl. 20, 9 ; Simeone Levi, *Vocabolario geroglifico*, p. LXVIII ; *Teta*, l. 321 ; *Pepi II*, l. 1333 ; *Unas*, l. 522 ; *Teta*, l. 330 ; etc.

leurs maisons des uræus qu'ils nourrissaient, et qui ne faisaient pas de mal aux enfants[1]. D'autres uræus, d'après Élien, étaient installées, le mot est féminin en égyptien, aux quatre coins des temples[2], et les frises des édifices religieux étaient dans bien des cas composées d'uræus. La demeure mythique d'Osiris avait un plafond de feu et une enceinte d'uræus dressées, ou vivantes, *ankh*[3], ce qui revient à dire qu'elle était entourée d'un cercle de flammes.

Si la flamme se distingue par son mouvement et son jet, elle éveille aussi des idées de voracité et de colère. Elle est, en premier lieu, l'être avide ou édenté (*Nahi*)[4], qui consomme ou consume ce qu'il atteint : Goodwin retrouvait un de ses noms, *nes* ou *neser*, dans celui de la langue, *nes*[5]. Les Grecs disaient les mâchoires du feu[6], et les Égyptiens assimilaient cet élément au plus redoutable des carnassiers, le lion, ou à son diminutif, le chat, deux animaux de même famille, dont le nom *ma* signifiait de plus « la lumière ». Un autre nom du lion était *djam*, le dévorant, tandis qu'un autre nom encore était *ar*, qui pourrait bien être le mot « surgir », comme pour l'uræus. En second lieu, le feu et la colère se tiennent métaphoriquement puisqu'on dit le feu de la colère[7], et la race féline est particulièrement irascible, *fiery*. Lucrèce, formant l'âme de feu et d'air, *calor ac ventus*, fait dominer le second principe dans le cerf, qui est léger, et le premier dans le lion qui est irritable :

> *Est enim calor ille animo, quem sumit in ira :. .*
> *Quo genere in primis vis est violenta leonum*[8].

1. Élien, *De Natura animalium*, XVII, 5 ; cf. IV, 54.
2. *Id.*, X. 31 ; cf. *Dendérah*, IV, pl. 37, l. 86.
3. *Todtenbuch*, chap. cxxv, l. 64.
4. Naville, *La Litanie du Soleil*, n° 71.
5. *Zeitschrift*, 1867, p. 87.
6. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 368.
7. Cf. Revillout, *Revue égyptologique*, II, p. 88.
8. III, 290 et 298 ; cf. Horace, *Odes*, I, 16.

Le lion passait donc pour être d'une nature ignée, comme le chat, διάπυρον δέ ἐστι τὸ ζῶον ἰσχυρῶς, dit Élien du lion, ou πυρῶδες ἐστί[1] : il était tellement « igné » qu'il craignait le feu extérieur à cause de celui dont il était rempli, qu'il avait des yeux de flamme, πυρώδεις[2], et que ses os, brisés, étincelaient[3]. Son symbolisme fut le même dans le monde assyro-chaldéen, où *ab*, le mois du feu, correspondait au signe du Lion. Quant au chat, dont les Égyptiens regardaient le meurtre comme un crime inexpiable[4], son affinité avec le feu semblait telle, qu'il se jetait dans les incendies sans qu'on pût l'en empêcher, suivant Hérodote[5]. Un papyrus démotique dit d'une chatte en colère : « Son cœur était en » feu, ses lèvres brûlantes, sa bouche soufflait la flamme[6]. »

Le symbolisme de l'uræus, du chat et du lion s'était condensé dans un type divin adoré à Bubastis, ville de la Basse-Égypte où l'on enterrait les chats[7] et qui existait dès les premières dynasties[8]. Ce personnage est la Bubastis des Grecs, la Bas-t ou Bes-t des Égyptiens, sorte d'Artémis Pyronia[9]. Mère d'un dieu lion[10], elle avait une tête tantôt de chatte, tantôt de lionne, parfois surmontée d'un uræus[11], et son nom de Bas-t ou Bes-t signifiait « la flamme » ou « celle » de la flamme ». Son temple s'appelait « Celui dont le feu, » *bès*, est grand, le Maître de la flamme », *neb-t*, autre désignation du feu qui s'appliquait aussi à un animal de l'espèce

1. Élien, *De Natura animalium*, XII, 7 ; cf. Julien, *Sur la Mère des Dieux*, 4 et 5.
2. Horapollon, I, 17.
3. *Id.*, II, 38, et Aristote, *De Animalibus historiæ*, III, 7.
4. Diodore, I, 83.
5. II, 56.
6. Revillout, *Revue égyptologique*, I, p. 157.
7. Hérodote, II, 67.
8. Naville, *Bubastis*, p. 3, etc., et Manéthon, IIe dynastie.
9. Pausanias, VIII, 15.
10. Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 177.
11. *Dendérah*, III, pl. 22, *b'*.

féline[1]. Bes-t était dite « la flamme, la dame de la chambre » du feu »[2], « la face resplendissante dans la chambre du feu »[3], et on craignait sa flamme autant que la colère du roi[4].

Une de ses formes était celle de la déesse léontocéphale *Sekhem-t*, ou par abréviation *Sekhet*, « la Puissante »[5], qui habitait la chambre du feu[6], qui avait l'uræus sur la tête[7], qui portait une robe rouge dont elle est dite la dame, comme la prêtresse de Bes-t[8], et qui possédait la puissance (*sekhem*) sur l'eau[9]. Toutes les déesses pouvaient d'ailleurs être assimilées à Best-Sekhem, et recevoir ainsi l'uræus pour déterminatif de leur nom, peut-être en leur qualité de femmes, la femme étant la gardienne du foyer : Sekhet passait pour « la dame de la chevelure et des mamelles », c'est-à-dire des attributs du sexe féminin[10].

En leur qualité de dévorantes, ou de lionnes, Best et Sekhet personnifiaient la flamme du sacrifice, la Bourrelle, *Menhit*[11], qui, « fille du ciel, se nourrit d'entrailles[12] ». On disait à Sekhet, devant l'autel chargé de viandes : « Bouche » divine, je t'apporte tes choses[13]. » Ces choses étaient les

1. Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 665 ; J. de Rougé, *Géographie de la Basse-Égypte*, p. 122, et *Edfou*, pl. 65.
2. *Dendérah*, III, pl. 22, *b'*, et pl. 17, *d*.
3. *Id.*, III, pl. 66, *g*.
4. *Todtenbuch*, chap. CXXXV, l. 4.
5. *Amtuat*, première heure : *Stèle de Ramsès IV*, l. 26-27 ; *Texte de la Destruction des hommes*, l. 14-15 ; Brugsch, *Reise nach der Grossen Oase el Khargeh*, pl. 21, l. 14, etc.; cf. *Papyrus magique Harris*, B, l. 6.
6. Mariette, *Dendérah*, Description générale, p. 183.
7. Mariette, *Catalogue de Boulaq*, 3e édition, p. 117.
8. *Harris I*, pl. 43 ; *Todtenbuch*, chap. CLXI, l. 1 ; Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 283, etc.
9. *Todtenbuch*, édition Naville, II, chap. LVII.
10. *Dendérah*, III, pl. 71, *c*.
11. *Abydos*, I, p. 36 ; Champollion, *Notices*, I, p. 730 ; etc.
12. *Denkmäler*, IV, pl. 46, *a*.
13. *Dendérah*, III, pl. 71, *e*.

membres des animaux immolés, que l'on considérait comme ennemis des dieux, de sorte que Best était, comme Sekhet, « la flamme qui consume l'impie par son ardeur[1] ». Les bourreaux ou sacrificateurs divins avaient la forme ou la tête du lion en conséquence de ce symbolisme, et on nourrissait les uræus comme les lions, dans les temples, de viande de bœuf[2], le bœuf étant la victime par excellence.

Best était « la dame des sacrificateurs », mais on la disait en même temps « la dame de la joie et du plaisir[3] », ce à quoi fait allusion un texte de la VIe dynastie[4]. Sa fête, qui était surtout celle des femmes, comme à Rome les Bacchanales, et qui se célébrait le 1er jour de l'année fixe[5], se distinguait en effet par des chants et des danses orgiaques[6] ayant peut-être pour but d'imiter les mouvements et les crépitements de la flamme, l'élément que personnifiait la déesse, à peu près comme la danse du feu des Mexicains[7], la danse du Soleil, attribuée par les Grecs aux Indiens[8], la danse de l'Incendie du monde[9], la danse des brandons, etc.

La danse des flammes fut représentée en Égypte d'une manière plus directe par un dieu spécial, Bès, type masculin du feu[10] qui demeura indépendant ou à peu près indépendant de Bes-t, bien qu'il figure avec des nains à Bubastis, dans la grande panégyrie de la déesse[11]. M. Pleyte leur trouve une origine commune dans le nom *bes* du léopard[12].

1. *Dendérah*, III, pl. 22, *b'*, pl. 36 et pl. 71.
2. Élien, *De Natura animalium*, X, 31, et XII, 7.
3. *Dendérah*, III, pl. 58, *l'*.
4. *Pepi II*, l. 861.
5. *Décret de Canope*, l. 18.
6. Hérodote, II, 60.
7. Tylor, *La Civilisation primitive*, traduction française, II, p. 362.
8. Lucien, *Danse*, 17.
9. Athénée, XIV, 27.
10. Cf. Husson, *Le Dieu Bès*.
11. Naville, *The Festival Hall of Osorkon II*, pl. 15.
12. *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, II, p. 10.

Bès, qu'on disait « venu de Punt », est conçu d'après un type fort commun chez les Hercules de l'antiquité, aussi bien en Phénicie qu'en Assyrie. On a cru le retrouver en Étrurie, dans l'île de Chypre, et jusqu'au Mexique[1], mais en tout cas « son aspect général lui donne une analogie frap- » pante » avec le héros chaldéen du feu, Gilgamès[2], ce qui indique des relations fort anciennes entre l'Égypte et la Chaldée. Doué d'un caractère fantasque reconnu chez les divinités de la flamme par M. Goblet d'Alviella, dans son *Histoire religieuse du feu*, barbu, tirant la langue, coiffé d'une aigrette, et quelquefois ailé, même à la XVIIIe dynastie[3], le dieu égyptien est un nain vêtu d'une peau de lion ou de léopard (*bès*), qui danse une sorte de pyrrhique, et qui tient soit un couteau, soit une harpe, soit un enfant[4] ou un singe, soit un pain, soit quelque animal de sacrifice[5]. Sur la stèle Metternich et ailleurs, il est entouré de flammes[6]. Comme personnification sans doute du feu du foyer, il est d'une part le personnage principal des cippes d'Horus, qui mettaient les maisons à l'abri des animaux malfaisants[7], d'autre part, il est le gardien ou le protecteur du sommeil, et surtout du sexe féminin. Il prend place à ce dernier titre dans les petits temples consacrés à l'accouchement des déesses : à Louqsor, il assiste à la naissance d'Aménophis III

1. H. de Charencey, *Le Folklore dans les Deux Mondes*, p. 156.

2. E. de Rougé, *Notices sommaires des Monuments égyptiens du Louvre*, 4e édition, p. 123 ; Fritz Hommel, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mai 1893, p. 291-300; F. Lenormant, *Les Premières civilisations*, II, p. 65 ; Maury, *Les Religions de la Grèce*, III, p. 291 ; etc.

3. Flinders Petrie, *Illahun, Kahun and Gurob*, pl. 17, 9.

4. Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 156 et 162.

5. Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, I, p. 111 134.

6. Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, II, p. 128, et *Stèle Metternich*, pl. 3.

7. Chabas, *Zeitschrift*, 1868, p. 100.

avec Reret[1], la *Candelifera* des Égyptiens[2]. Son état de nain fait allusion à la naissance du feu, qui n'est d'abord qu'une étincelle, ou, pour employer l'expression védique, un embryon.

Le feu nain reparaît en Égypte, non seulement dans les *Nemma* du *Todtenbuch*[3] mais encore dans la principale divinité de Memphis, Ptah « au beau visage », souvent représenté comme un Pygmée[4] ou, plus exactement, comme un embryon[5]. Les auteurs grecs voient en lui le dieu[6] et l'inventeur du feu[7] : ils l'assimilent à Héphaistos, et Élien dit qu'on lui avait consacré le lion[8]. Sous son titre de Ptah-terre, il paraît avoir été le foyer. Les documents hiéroglyphiques lui donnent pour parèdre le dieu souvent léontocéphale[9] ou monté sur un lion[10], Nefer-Tmu, fils de Best-Sekhet[11] elle-même, sa « grande amie », à qui le roi Sahura de la Ve dynastie bâtit un temple[12]; la déesse voisine, Best de Bubastis, dame d'Ankh-taui, avait un temple à Memphis, et se trouvait aussi, par conséquent, la compagne de Ptah[13]. Ces divinités forment ce qu'on peut appeler le groupe memphitique, qui est fort différent des

1. *Denkmäler*, III, pl. 74, *c*, et Gayet, *Louqsor*, p. 103 et 105.
2. *Todtenbuch*, édition Naville, pl. 151 et 212; Pierret, *Études égyptologiques*, I, p. 37; etc.
3. Chap. CLXIV.
4. Hérodote, III, 37.
5. Mariette, *Catalogue du Musée de Boulaq*, 3e édition, p. 114, et E. de Rougé, *Notices sommaires*, p. 108.
6. Hérodote, II, passim, et Strabon, XVII, 1, 31.
7. Diodore, I, 13, et Eusèbe, *Chroniques*, I, 20.
8. *De Natura animalium*, XII, 7.
9. *Abydos*, I, pl. 37, *a*, et 38, *c*.
10. Pierret, *Panthéon égyptien*, p. 79.
11. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 55-56; Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 156; Wiedemann, *Die Religion der alten Ægypter*, p. 77; etc.
12. Wiedemann, *Proceedings*, mai 1887, p. 189.
13. Cf. Champollion, *Notices*, I, p. 905.

autres groupes locaux, tels que ceux d'Héliopolis, d'Abydos et de Thèbes.

Il y avait sans doute des feux de différente sorte, suivant les substances plus ou moins pures qui servaient à les alimenter, et en effet le nom du Typhon égyptien, Set, se trouve en certains cas déterminé par la flamme[1], dont un des noms est analogue à celui du dieu[2]. La mer était typhonienne et formée par le feu[3]; Typhon était roux et on brûlait les hommes typhoniens, c'est-à-dire roux[4]. Plutarque rapporte à Typhon les ardeurs estivales, les sécheresses, le khamsin et la foudre, en un mot tout ce qu'il peut y avoir de nuisible dans le feu ou la chaleur[5]. D'après un vieux texte, l'uræus même pouvait sortir de Set[6]. Malgré ce dualisme qui apparaît quelquefois, la théologie égyptienne n'en attribua pas moins, d'une manière générale, une même nature à tous les feux, avec le soleil pour centre commun, puisque le soleil est le plus grand foyer de chaleur connu, et que de plus il occupait une place prépondérante dans la religion.

Une des formes du soleil, dans sa ville d'Héliopolis, était celle du chat[7] et du lion[8]. La chatte était sa fille[9] comme Best-Sekhet[10] et Tefnut, tandis que le léontocéphale Shu était son fils. L'uræus ou basilic, qui entourait son disque

1. *Todtenbuch*, chap. IX, l. 3.
2. Cf. Naville, *La Litanie du Soleil*, n° 71.
3. Plutarque, *D'Isis et d'Osiris*, 7, 32, 33 et 45.
4. *Id.*, 33 et 73.
5. *Id.*, 33, 39, 41, 45, 51, 55, 64 et 73; cf. Diodore, I, 88.
6. *Pepi II*, l. 955.
7. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 46-47, et chap. CXXV, l. 40; Naville, *La Litanie du Soleil*, n°s 33 et 56, et Horapollon, I, 10.
8. J. de Rougé, *Edfou*, pl. 63; Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 182; Élien, XII, 7, et Josèphe, *Antiquités judaïques*, XIII, 3, 1.
9. *Stèle Metternich*, pl. 2, l. 9, et Revillout, *Revue égyptologique*, II, p. 88.
10. Pleyte, *Chapitres supplémentaires*, II, p. 12.

et qui brûlait par le regard comme par le souffle, ainsi que l'expérimente le dieu de la terre d'après une légende, était sa couronne, *Sekhet*[1]. Et toutes ces formes, uræus, couronne, lion et chatte, étaient l'œil du dieu, ou, à un autre point de vue, l'œil du dieu d'en haut, l'œil du ciel, l'œil d'Horus, c'est-à-dire encore le soleil. Enfin, l'essence du soleil étant la chaleur, source de la vie, tout principe de vie contenu dans les choses fut par extension l'œil sacré. Cet œil, dans lequel siégeait Shu[2], passait ainsi pour avoir produit les êtres vivants et les substances nutritives par voie d'émanation, en d'autres termes, par ses pleurs, et l'on engageait en conséquence la flamme Sekhet, dans les sacrifices, à se nourrir de ce qui était sorti d'elle[3]. Créée par Sekhet, mère des races blanches, la nation égyptienne, *remt*, était une larme ou *remt* de l'œil divin[4].

C'est que, pareille à l'humide radical de notre vieille médecine, et aux substances plus ou moins liquides qu'énumère Platon dans le *Timée*, l'eau provenant du soleil contenait la chaleur d'où naît la vie, et qui est l'âme même, *ba*, sorte d'essence ignée qu'on figurait par une flamme, *ba*. Les mânes étaient appelés *Khou*, c'est-à-dire Lumineux, d'où sans doute la tunique de feu que les livres hermétiques donnaient à l'intelligence[5] : l'élu se disait Feu, fils de Feu[6]. Le chapitre CXXVII représente l'âme bienheureuse comme « un feu[7] qui consume les corps des damnés[8] », et les textes du *Mythe d'Horus*[9] font demander au soleil par Horus

1. *Pepi II*, l. 21, et *Décret de Canope*, l. 28 ; cf. Diodore, I, 62.
2. Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, pl. 7, l. 2 3.
3. *Dendérah*, III, 74, *e*.
4. Champollion, *Notices*, I, p. 770-771 ; *Denkmäler*, III, pl. 136, et Wallis Budge, *Proceedings*, novembre 1886, p. 26.
5. Maspero, *Recueil de Travaux*, I, p. 21-22.
6. *Todtenbuch*, chap. XLIII, l. 1.
7. Cf. *Unas*, l. 522 523.
8. *Todtenbuch*, chap. CXXVII, l. 6.
9. Pl. 12, l. 4.

d'envoyer « l'esprit, *ba*, de son œil, *Khu-t*[1] ». contre les impies, de même que, dans la Destruction des hommes par le feu, il envoya contre eux Sekhet, son œil[2]. Ce feu psychique ne se séparait pas du principe humide, quand il s'agissait d'une production quelconque. On voit, dans un papyrus de la bonne époque, Isis former un serpent avec la boue de la terre et la bave du soleil, dite « la flamme de » vie sortie du dieu[3] ». Celui-ci, lorsqu'il se dédoubla au début de la création, « sua » les deux jumeaux léontocéphales de la chaleur lumineuse et de la rosée ardente, Shu et Tefnut : « Tu suintas de Shu, tu dégouttas de Tefnut[4] », dit à ce propos une formule héliopolitaine qui eut cours dès l'Ancien Empire[5]. Les Égyptiens avaient même imaginé qu'il existait quelque part, dans l'autre monde, un immense lac enflammé, le *Sha neser*, purifiant et vivifiant à la fois, où le soleil et les âmes reprenaient une nouvelle existence[6].

L'assimilation de deux choses aussi dissemblables que le feu et l'eau n'allait pas sans difficulté. Le dieu suprême, qui avait pour corps le soleil[7], habitait assurément dans la lumière Shu, sa substance intime[8], mais d'autre part l'élément humide passait pour primordial[9] : c'était donc un grand problème de savoir si la création devait être rapportée

1. Cf. Naville, *La Litanie du Soleil*, n° 47, et Brugsch, *Matériaux pour le Calendrier*, pl. 10, l. 3.

2. *Texte de la Destruction des hommes*, l. 14-15.

3. Pleyte et Rossi, *Les Papyrus de Turin*, pl. 132, l. 4.

4. *Abydos*, I, p. 51 et pl. 47, *b*; *Grande Inscription d'El-Khargeh*, l. 29; Wallis Budge, *Proceedings*, novembre 1886, p. 24-25; etc.

5. *Pepi II*, l. 663; cf. l. 695-696.

6. *Todtenbuch*, chap. CXXVI; *Stèle de Ramsès IV*, l. 15, et *Oimeneptah*, pl. 13-15, A; cf. pl. 2, B, et pl. 7, B.

7. *Abydos*, I, pl. 52, l. 23; cf. Plutarque, *D'Isis et d'Osiris*, 51.

8. Chabas, *Les Maximes du scribe Ani*, 55, p. 37-38.

9. *Pepi II*, l. 1229; *Texte de la Destruction des hommes*, l. 8 et 84-85; Wallis Budge, *Proceedings*, novembre 1885, p. 25; Plutarque, *D'Isis et d'Osiris*, 36; Diodore, I, 12; etc.

au feu ou à l'eau, les deux principes constitutifs de l'Univers aux yeux des Égyptiens. Les uns faisaient du Nu, les Eaux, le père des dieux, et les autres faisaient de Ptah le fabricateur des choses. De même la déesse de l'Eau Céleste, Nut ou le Ciel, était tantôt la mère du feu[1], tantôt la fille du couple Shu-Tefnut[2]; Tefnut elle-même était regardée tantôt comme le feu[3], tantôt comme l'eau[4]. A cette question posée par un texte cosmogonique, « qui est le dieu grand existant » par lui même? » les rédactions thébaines du *Livre des Morts* répondaient : « C'est l'eau, c'est le Nu, père des dieux; « autrement dit : c'est le soleil qui fait de tous ses noms des » dieux[5]. » L'espèce de transaction assimilant le feu à l'eau se trouve dans une forme bien connue du dieu memphitique, Ptah-Nu, et c'est elle qui en définitive l'a emporté avec la conception éclectique de l'âme à quatre têtes figurant les quatre éléments.

IV

Égypte. — Le feu et la magie

L'idée de faire du feu ou de son dieu un démiurge, un artisan du monde, ne pouvait manquer de se produire : d'un côté la chaleur est essentielle à la vie, d'un autre côté le feu est le principal auxiliaire des arts. Aussi Ptah passait-il à la fois pour le créateur des choses, et, comme Héphaistos et Vulcain, pour le dieu des artistes. Son grand

1. *Denkmäler*, IV, pl. 46, A, et Wallis Budge, *Sarcophage d'Ankhesranefer ab*, l. 7; cf. F. Lenormant, *Études accadiennes*, III, 1er fascicule, p. 33.

2. *Oimeneptah*, pl. 16, l. 25-26, et *Proceedings*, novembre 1886, p. 16.

3. Pierret, *Études égyptologiques*, I, p. 32; Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, pl. 1, l. 4-5; etc.

4. *Todtenbuch*, chap. CLVII, l. 7, et Brugsch, *Zeitschrift*, 1868, p. 123.

5. *Todtenbuch*, édit. Naville, II, chap. XVII, pl. 33-34; cf. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ægypter*, p. 22, et *Die Ægyptologie*, p. 188.

prêtre à Memphis est le chef des œuvres d'art : de plus, son nom de *Ptah* signifiait « sculpter, sculpteur », ce qui rappelle bien la légende grecque de Prométhée et la légende sémitique de Pygmalion. Une des formes de l'Agni védique était de même celle de Tvashtri, le charpentier, terme analogue au nom *neter* des dieux égyptiens, qui, figuré par la hache, est identique lui-même au mot *nedjer*, charpentier, menuisier, le *naggar* des Arabes, menuisier et parfois sorcier.

Voilà donc le feu devenu tout-puissant, et il y avait peu de chose à faire pour voir en lui la divinité suprême, ce que l'ont cru d'ailleurs, outre les Perses, les Stoïciens, avec leur feu artiste, *ignis artificiosus*[1], πῦρ τεχνικόν[2]. Une particularité remarquable est que Simon le magicien pensait de même aux débuts du gnosticisme[3].

A ce point de vue de la création et de l'industrie, que le feu ou la chaleur semble produire un effet vivant ou un effet artistique, son acte conserve en tout cas quelque chose d'inexpliqué et de mystérieux; il tient par là de la magie, dont le nom ne dérive pas sans motif de celui des *mages*, les adorateurs du feu[4]. C'est pourquoi la déesse de la flamme était chez les Égyptiens « la grande magicienne, » *Ur-hekau*, titre donné spécialement à l'œil, à l'uræus, à la lionne, à Bast et à Sekhet[5], « la plus terrible des divinités dont se » préoccupait la magie[6] ». C'est pourquoi aussi le nom des dieux de la flamme avait une vertu formidable; celui de Shu prononcé sur l'eau la consumait, et sur la terre y

1. Cicéron, *De Natura deorum*, II, 22.
2. Plutarque, *De Placitis philosophorum*, I, 7.
3. Amélineau, *Essai sur le Gnosticisme égyptien*, p. 33.
4. Cf. Harlez, *Proceedings*, juin 1887, p. 368, note 2.
5. *Denkmäler*, II, pl. 99, *b*; *Unas*, l. 269-277; *Horhotep*, l. 148-149; Pierret, *Études égyptologiques*, VIII, p. 34, *c*, 10; *Abydos*, I, p. 36; Champollion, *Notices*, I, p. 730 et 848; Virey, *Le Tombeau de Rekhmara*, pl. 36; *Todtenbuch*, chap. CLXIV, l. 1-2, etc.
6. Pleyte, *Chapitres supplémentaires*, II, p. 13.

mettait le feu; l'enchanteur qui possédait cette sorte d'équivalent de l'anneau de Salomon pouvait bouleverser le monde[1]. Puisque le feu et la magie étaient assimilés ainsi, on ne s'étonnera pas de trouver la magie classée, avec la lumière, parmi les quatorze génies ou noms du soleil. Elle est même appelée l'âme du soleil, dans un texte du tombeau de Séti Ier, qui se trouve aussi au tombeau de Ramsès VI (3e corridor), sur un papyrus de Turin, et en partie au tombeau de Ramsès III (15e chambre annexe).

Voici la partie intéressante de ce texte, dont la doctrine n'est d'ailleurs pas absolument exceptionnelle, car c'est parfois la déesse de la Justice et de la Vérité, Ma-t, qui forme la substance du dieu, son hypostase, et Ma-t, sorte de Rita de l'Égypte, fut peut-être, à l'origine, une des formes de la magie : « Chapitre pour embrasser le Nu (l'Infini). » Le grand lui-même dit aux dieux sortis de l'Orient : » Rendez hommage au dieu de qui je suis né (le Nu), moi » qui ait fait le ciel et établi (l'enfer) pour y mettre les » âmes des dieux. Je suis avec eux à jamais : j'enfante les » années. La magie, c'est mon âme : elle est plus grande que » cela (le reste). L'âme de Shu (le chaud), c'est l'air : l'âme » du Temps, c'est la montée du Nil : l'âme de l'Obscur, c'est » la nuit : l'âme du Nu (l'humide), c'est l'eau : l'âme d'Osiris » (la Tombe), c'est le Bélier de Mendès; l'âme de Sebek (le » Crocodile, dieu des anciens habitants de l'Égypte), c'est » les crocodiles; l'âme de chaque dieu et de chaque déesse » est dans les serpents; l'âme d'Apap (Typhon) est dans » l'Orient; l'âme du Soleil est par la terre entière. Ceci, dit » par une personne, la protège magiquement : Je suis cette » magie pure (la magie blanche), qui est dans ma bouche et » dans mon sein, le Soleil; dieux, éloignez-vous de moi, je » suis le Soleil, le Lumineux[2]. »

1. Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, pl. 7, l. 1-4.
2. *Texte de la Destruction des hommes*, l. 84-88; cf. *Pepi I*, l. 576.

Mais ce n'est pas tout. Si le feu divinisé peut passer pour un maître universel, il peut passer aussi pour un esclave : quelque puissance qu'on lui attribue, sa magie est au service de l'homme, autre magicien qui l'allume, l'alimente et l'éteint à son gré. Ici éclate, par un singulier retour, la revanche de l'homme sur les dieux, qu'il n'adore souvent que parce qu'il les hait : il les hait parce qu'il les craint. « Je déteste tous » les dieux », dit le *Prométhée* d'Eschyle, personnification de l'humanité qui se civilise par le moyen du feu en domptant les forces de la nature, *vim factura diis,* suivant une expression de Lucain. Prométhée, bien que persécuté par Zeus, reste supérieur à son tyran, il le dupe dans la répartition des offrandes, il lui dérobe la flamme, et, par sa connaissance de l'avenir, il lui impose une paix humiliante. De même, dans une légende égyptienne que Plutarque semble avoir connue, Isis, qui n'est d'abord qu'une sorcière, s'empare de l'émanation ignée que répand le Soleil, en fait un serpent qui arrête le dieu[1] par sa morsure, et ne consent à guérir le blessé que s'il lui livre le secret suprême, son nom à lui, grâce à la connaissance duquel elle devient déesse : ce précieux talisman sort de la bouche du Soleil sous la forme de l'œil d'Horus. Le nom, quintessence de l'individu, faisait à la fois la force et la faiblesse de son possesseur, comme l'a toujours cru l'Égypte, depuis les temps reculés où elle appelait Osiris Celui qui n'a pas de nom, ou Celui dont le nom est caché, *Men ran-f* ou *Amen ran-f,* jusqu'aux époques récentes où furent composés les curieux papyrus de Leyde et de Cambridge. Si, en effet, le nom mystérieux d'un dieu était magique, la magie pouvait s'en emparer : « Il a été caché dans mon sein par qui m'a » engendré, afin de pas laisser être le maître l'enchanteur » qui m'enchanterait », dit le Soleil à Isis[2]. Pareillement,

1. Cf. Plutarque. *D'Isis et d'Osiris,* 62.
2. Pleyte et Rossi, *Les Papyrus de Turin,* pl. 132, l. 11-12.

l'Ea chaldéo-assyrien « gardait dans son cœur » le souvenir d'un « nom suprême et magique[1] », et Rome cachait avec un soin jaloux le nom de sa divinité protectrice[2]. « Les rabbins prétendaient que le Christ n'avait opéré ses » miracles que parce qu'il avait trouvé la vraie lecture du » nom tétragramme[3]. »

Une autre forme du rapt de la magie, considérée comme un feu mystérieux, consistait à manger la personne. C'est ce que montre un des textes les plus caractéristiques des Pyramides d'Unas et de Téta[4] dans lequel le roi dévore les hommes, les dieux, la couronne, les cœurs, les vertus magiques, *hekau* et *khu*, enfin, « ceux dont le ventre est plein » de la magie du bassin de feu » ; alors, « leur magie est dans » son ventre », et cette magie, puisqu'elle provient du grand réservoir igné, le *Sha neser*, représente bien la toute-puissance exercée au moyen de la flamme.

On comprend d'où vient l'orgueil qui poussa l'homme à s'exagérer l'importance du feu. Posséder le feu, c'était dominer les choses et les dieux maîtres des choses, car la chaleur peut sembler à un point de vue matérialiste l'essence de tout et l'âme de l'univers, *igneus est ollis vigor*[5]. Par là, le feu eut part à la magie aussi bien que l'incantation, née de la vertu qu'a la parole dans les ordres ou les conseils formulés par un maître ou un sage, comme Thoth, l'antique Hermès Trismégiste.

La croyance au pouvoir que donne le feu s'accentua surtout avec le développement des arts qui dépendent du feu, la pharmaceutique, la parfumerie, la métallurgie, etc., si bien que le dieu Pressoir, qui présidait à diverses prépara-

1. F. Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, p. 27.
2. Pline, XXVII, 40.
3. Revillout, *Vie et Sentences de Secundus*, p. 68; cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1433.
4. *Unas*, l. 196-525, et *Teta*, l. 319-331.
5. Cf. Cicéron, *De Natura deorum*, II, 9.

tions d'ingrédients, avait une tête de lion[1]. Les recettes de ces arts, déjà vantées par Homère[2], étaient mises en dépôt, et en pratique, au fond des sanctuaires égyptiens. L'alchimiste Zosime, au IIIe siècle de notre ère, « parle en termes » formels des appareils qu'il a vus dans un temple de Mem- » phis », sans doute le temple de Ptah, où M. Berthelot espère que l'on trouvera bientôt quelque alambic[3]. Héritière de traditions plus anciennes, l'*alchimie* avait reçu dès lors son existence et son nom sur la vieille terre de *Kémi;* « le » livre mystique de Zosime est placé sous l'influence de » Sophé, autrement dit Chéops »[4], et, d'autre part, on lisait dans des écrits hermétiques au sujet d'Isis, l'inventrice du breuvage d'immortalité d'après Diodore[5], que, à l'entrée de son temple, « vous verrez des caractères relatifs à la sub- » stance blanche (argent), à l'entrée occidentale vous trou- » verez le minerai jaune (or), près de l'orifice des trois » sources », etc.[6]

Pour les adeptes de l'alchimie, les matières travaillées au moyen du feu étaient les dieux eux-mêmes, sur lesquels l'homme avait prise par son industrie[7]. Disciples des Égyp- » tiens, (ils) ont souvent comparé la transmutation des mé- » taux à la métamorphose d'un génie ou d'une divinité », en souvenir de la transformation des dieux en métaux précieux si souvent rappelée dans les vieux textes[8]. Osiris, notamment, devint la matière première, c'est-à-dire le

1. Chabas, *Le Calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 90.
2. *Odyssée*, IV, 125-132 et 227-232.
3. Berthelot, *La Découverte de l'alcool*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1892, p. 291-292; cf. Makrizi, traduction Bouriant, I, p. 103 et 107, et Mariette, *Monuments divers*, pl. 34, *a*, 4.
4. Berthelot, *Origine de l'Alchimie*, p. 139, et *Collection des anciens Alchimistes grecs*, I, p. 211-214.
5. I, 25.
6. Berthelot, *Origine de l'Alchimie*, p. 134.
7. Cf. *Hermès Trismégiste*, traduction de L. Ménard, p. 167 et suiv.
8. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient*, I, p. 110.

plomb, probablement en sa qualité de dieu lunaire, car on assimilait la lune au plomb[1], et parfois à l'argent, tandis que le soleil était l'or[2]. « Osiris est le principe de toute » liquidité », dit Olympiodore, « c'est lui qui opère la fixa- » tion dans les sphères du feu... Toutes les substances mé- » talliques, d'après un autre auteur, ont été reconnues par » les Egyptiens comme produites par le plomb seul[3]. »

Ces idées nous rapprochent du monde hindou plus qu'il ne semblerait, comme on va en juger si l'on songe que l'analogie des croyances entraîne naturellement celle des expressions. « Dis-nous... comment les eaux bénies descendent » d'en haut pour visiter les morts étendus, enchaînés, acca- » blés, dans les ténèbres et dans l'ombre, à l'intérieur de » l'Hadès... comment pénètrent les eaux nouvelles... venues » par l'action du feu : la nuée les soutient ; elle s'élève de » la mer soutenant les eaux. » De qui est cette allégorie ? D'un des prêtres du Rig-Véda, pour qui « le soleil liturgique » ou le feu sacré, et les eaux saintes ou celles de la liba- » tion devenaient le soleil proprement dit et les eaux élé- » mentaires sous le nom d'océan, de fleuves, de pluies, » etc. » ? Non, c'est le langage d'un alchimiste du VIIe siècle de notre ère, Comarius, retraçant « le tableau allégorique de » l'évaporation et de la condensation qui l'accompagne, les » liquides condensés réagissant à mesure sur les produits so- » lides exposés à leur action[4] ». L'historien de l'alchimie, M. Berthelot, ajoute à ce propos : « En haut les choses célestes, » en bas les choses terrestres : tel est l'axiome par lequel les chi- » mistes grecs désignent les produits de toute distillation et

1. *Todtenbuch*, chap. LXXX, et *Unas*, l. 600 ; cf. Charencey, *Le Folklore dans les Deux Mondes*, p. 346.

2. Ludwig Stern, *Zeitschrift*, 1885, p. 102.

3. Berthelot, *La Chimie dans l'Antiquité*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 septembre 1893, p. 323.

4. Berthelot, *La Découverte de l'alcool*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1892, p. 295.

» sublimation. Ils déclarent en propres termes qu'on appelle » divine la vapeur sublimée émise de bas en haut... Le mer- » cure blanc, on l'appelle pareillement divin, parce que lui » aussi est émis de bas en haut... Les gouttes qui se fixent » au couvercle des chaudières, on les appelle également » divines. » Nous retrouvons ici les indications d'Aristote, » de Dioscoride, et d'Alexandre d'Aphrodisie. — Mais, » selon leur usage, les alchimistes traduisirent ces notions » purement physiques par des symboles et par un mysti- » cisme étranges. Déjà Démocrite (c'est-à-dire l'auteur » alchimique qui a pris ce nom) appelle « natures célestes » » les appareils sphériques dans lesquels on opère la distil- » lation des eaux. La séparation que celle-ci opère entre » l'eau volatile et les matériaux fixes est exprimée ainsi, » dans un texte d'Olympiodore, qui vivait au commencement » du Ve siècle de notre ère : « La terre est prise dès l'au- » rore, encore imprégnée de la rosée que le soleil levant » enlève par ses rayons. Elle se trouve alors comme veuve » et privée de son époux, d'après les oracles d'Apollon... » Par l'eau divine, j'entends ma rosée, l'eau aérienne. » — « Ce langage singulier, cet enthousiasme qui emprunte les » formules religieuses les plus exaltées, ne doivent pas nous » surprendre. Les hommes d'alors, à l'exception de quelques » génies supérieurs, n'étaient pas parvenus à cet état de » calme et d'abstraction qui permet de contempler avec une » froideur sereine les vérités scientifiques. Leur éducation » même, les traditions symboliques de la vieille Égypte, les » idées gnostiques, dont les premiers alchimistes sont tout » imprégnés, ne leur permettaient pas de garder leur sang- » froid. Ils étaient transportés et comme enivrés par la ré- » vélation de ce monde caché des transformations chimiques » qui apparaissent pour la première fois devant l'esprit » humain. »

Ainsi, dans son admiration pour elle-même et sans rien savoir de l'Inde, assurément, l'alchimie pliait à son usage

les idées et les termes mythiques du passé, mue sans doute par le même ressort imaginatif qui avait produit jadis l'étrange littérature des Védas.

V

Conclusions

On voit que l'Égypte a fini avec l'alchimie par où l'Inde a commencé avec le sacrifice, et le fait que ce qui est un conséquent pour l'une fut un antécédent pour l'autre, marque une différence fondamentale entre les deux religions. Il existe assurément aussi des dissemblances de détail. Par exemple, l'Égypte n'a pas connu comme adjuvant du feu l'équivalent du soma. La myrrhe que ses prêtres brûlaient dans l'encensoir et le vin qu'ils versaient sur la victime n'ont rien du rôle symbolique attribué par eux à l'eau, laquelle n'est pas le soma puisqu'elle éteint le feu. Mais ce sont là des nuances : l'essentiel est que la maîtrise de l'homme sur les dieux caractérise la vieillesse de l'Égypte et la jeunesse de l'Inde.

Tout en admettant, dès la plus haute antiquité, des sortilèges pareils à ceux que Lucien et le Pseudo-Callisthène attribuaient au scribe Pancratès et au roi Nectanébo, l'Égypte, si religieuse, était loin dans le principe de traiter les choses saintes avec la hardiesse des magiciens dont parlent Jamblique et Porphyre. Encore la magie ou théurgie égyptienne reste-t-elle, dans le *De Mysteriis* de Jamblique, profondément respectueuse vis-à-vis de la divinité. Pour que l'Égypte se déprît de ses dieux, il fallut qu'elle se regardât comme abandonnée par eux aux époques désastreuses des conquêtes persane et grecque. Elle semble même n'avoir complètement cédé qu'envahie déjà par les idées étrangères, celles par exemple du gnosticisme et de la Kabale[1], à un

1. Cf. Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, p. 182 et 185 ; Revillout,

sentiment d'émancipation qu'elle réprouvait aux jours de sa grandeur, comme le montrent les procès du temps de Ramsès III[1]. Elle ne l'approuva pas toujours non plus lors de sa décadence, d'après le roman de Setna, où les ravisseurs des écrits magiques de Thoth sont cruellement punis de leur audace.

L'ancien monde lui a forcé la main, en venant lui demander ses secrets : aussi n'est-ce pas elle qui a systématisé[2] et mené jusqu'au bout les conceptions dont il s'agit ici. L'alchimie, qui n'est son fait qu'à moitié, continua sans elle, en Europe, à voir une magie dans la combinaison artificielle des corps simples. Et cette illusion a si bien dépassé les limites de l'Égypte et de l'antiquité, qu'il s'est perpétué jusqu'à nos jours toute une littérature hermétique. « Qu'on » lise », dit Pernety après avoir cité l'Hermès égyptien et quelques auteurs juifs, grecs, ou d'origine africaine, dans le discours préliminaire de ses *Fables égyptiennes et grecques* publiées en 1758, « qu'on lise Avicenne, Rhasis, Geber, » Artephius, Alphidius, Hamuel surnommé Senior, Rosi- » nus, Arabes; Albert le Grand, Bernard Trévisan, Basile » Valentin, Allemands; Alain Isaac père et fils, Pontanus, » Flamands ou Hollandais: Arnaud de Villeneuve, Nicolas » Flamel, Denis Zachaire, Christophe Parisien, Gui de » Montanor, d'Espagnet, François; Morien, Pierre Bon » de Ferrare, l'auteur anonyme du mariage du Soleil et de » la Lune, Italiens; Raymond Lulle Majorquain; Roger » Bacon, Hortulain, Jean Dastin, Richard, George Riplée, » Thomas Norton, Philalethe et le Cosmopolite, Anglois ou » Écossois; enfin beaucoup d'auteurs anonymes de tous les » pays et de divers siècles ». A la fin du dernier siècle, Gœthe décrivait encore les opérations d'un adepte, dans le

Vie et Sentences de Secundus, p. 9-11 ; *Mélanges d'Archéologie*, VIII, p. 35-36, et *Revue égyptologique*, *Les Arts égyptiens*, p. 164.

1. Cf. Chabas, *Mélanges égyptologiques*, III, t. II, p. 258, note 2.
2. Revillout, *Mélanges d'Archéologie*, VIII, p. 36.

Faust, en des termes où les dieux transparaissent sous les substances, tout comme dans Olympiodore et dans le Rig-Véda : « il mariait dans un bain tiède, le *lion rouge* (le » soufre), amant sauvage, à la *fleur de lys* (le mercure), » puis avec un feu ardent il les faisait passer d'un creuset à » l'autre. La *jeune reine* (leur produit, l'enfant philoso- » phique) apparaissait alors dans un verre », etc. A peu de temps de là, un professeur, Trautevetter de Mittau, allait jusqu'à voir dans les *Niebelungen* un traité de chimie.

Si le petit monde fermé des alchimistes, qui se comparaient à Prométhée[1], avait par hasard mis la main sur quelqu'une des grandes découvertes modernes, il aurait sans doute pris plus au sérieux qu'il ne l'a fait le mysticisme de ses métaphores : peut-être même en aurait-il composé une religion analogue sur bien des points à celle des Védas, au cas toutefois où il aurait eu le loisir de se développer avec indépendance. Mais la liberté lui manqua autant que la science, et c'est l'Inde seule qui aura pu, au cours de sa longue vie historique, offrir le singulier spectacle d'une religion devenant athée.

De cela, le motif n'est pas introuvable, car telle ou telle conception l'emporte, suivant les circonstances, dans telle ou telle religion : la Chine, par exemple, finit par adorer spécialement les ancêtres, la Chaldée les planètes, et l'Égypte le soleil, tandis que la Grèce aboutissait aux mythes et aux mystères, comme l'Italie à l'aruspicine et à l'auguration. Quant à l'Inde, il semblerait, à en juger d'après Bergaigne, qu'elle fut jetée dans une voie spéciale par l'extrême subtilité de son esprit, qui lui aurait inspiré deux sentiments connexes, l'un d'admiration pour sa propre ingéniosité, l'autre de mépris pour les dieux que l'homme s'assujettit

1. D. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, article *Prométhée*, et Eug. Thomas, *Recueil des Mémoires de l'Académie de Montpellier* 1854, p. 809. *Des Différentes Interprétations du Prométhée d'Eschyle*, cités dans Patin, *Les Tragiques grecs : Eschyle*, p. 256.

avec le feu qui les anime tous. L'Hindou aurait compris que ces dieux imparfaits dont il se jouait à sa fantaisie, *sua cuique deus fit dira cupido*, étaient aussi bien le produit de son cerveau que l'allumage du feu l'était de sa main et que la vertu du sacrifice l'était de sa parole; toutefois il n'en serait pas venu là d'emblée et sans un long travail préparatoire. Aussi le Rig-Véda présente-t-il encore une sorte de nébuleuse où l'adoration hésite entre la divinité et la magie, entre le feu qu'évoque la formule et la formule qui évoque le feu. Cette confusion ne se dissipe qu'au moment où la pensée iranienne se sépare de la pensée védique, la première tendant à voir son dieu dans le feu, et la seconde dans la formule :

Hic mare et terras vides,
Ferrumque et ignes, et deos et fulmina[1].

Qu'une recrudescence de la mythologie se soit produite dans l'Inde avec les Brâhmanas[2], entre le Rig-Véda et le Boudhisme, par suite du jeu de bascule qui semble régir les choses humaines, *multa renascuntur quæ jam cecidere,* c'est le pendant de ce qui s'est produit en Perse, où se manifesta « un retour vers le naturalisme antique et le culte des » génies »[3]. C'est aussi l'analogue de ce qui s'est passé en Grèce au sujet des mânes : d'abord dominante à une époque qui a laissé son empreinte dans les offrandes et les sacrifices funéraires, l'idée d'une survivance de l'âme faiblit vers le temps des poèmes homériques où la beauté de la vie terrestre avait tout son prix, et reparaît plus tard avec le développement des mystères.

De pareilles alternances sont inévitables quand des éléments opposés entrent en conflit, mais il faut bien que le

1. Sénèque, *Médée*, 166.
2. Cf. Regnaud, *Les Premières formes de la religion*, p. 408-409.
3. Cf. Harlez, *Journal asiatique*, mars-avril 1879, p. 260.

plus fort l'emporte à la longue. La renaissance des dieux, dans les Brâhmanas, n'a donc point empêché les prêtres de s'exagérer comme auparavant, et plus qu'auparavant, la puissance des formules. Pour eux, la récitation du mantra a remplacé le sacrifice[1], la prière[2], et même les lettres de la mystérieuse syllabe *om* sont devenues la divinité suprême[3], puis cette divinité elle-même a disparu dans la philosophie védantique et dans la religion boudhique, dépossédée de toute raison d'être par la valeur intrinsèque des actes sacramentels. Par là, le religieux ou le prêtre s'est à la longue substitué au dieu, et par là, aussi s'explique la persistance et la solidité du pouvoir des brâhmanes, faits que l'antiquité classique n'a point ignorés. Philostrate rapporte en effet que les brâhmanes, gardés par leurs prestiges, s'étaient réunis sur le mont des Sages, un des *fort-hills* de l'Inde, où les rois venaient humblement les consulter[4]. Les gymnosophistes éthiopiens auraient formé aussi vers la même époque une congrégation semblable[5], ce qui rappelle assez le château des Assassins, et mêmes diverses utopies comtemporaines. Parmi celles-ci, on peut citer l'idée du surhomme, Uebermensch, imaginée par Nietzsche, et ce rêve bizarre que caressait Renan, un peu comme Voltaire, d'un mandarinat d'académiciens pourvus de secrets foudroyants[6], mode nouveau et inattendu de l'exploitation des naïfs par les habiles au nom de l'idéal, en d'autres termes, forme sociale où l'on verrait « l'humanité presque tout entière sacrifiée à une

1. Regnaud, *Les Premières formes de la beligion*, p. 115, et *Lois de Manou*, traduction Strehly, II, 85 et 87.

2. Bergaigne, *La Religion védique*, I, p. 304.

3. *Lois de Manou*, II, 83-84.

4. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, III, 10, etc.; cf. II, 33.

5. *Id.*, VI, 6, 10.

6. Renan, *Fragments philosophiques*, 3e dialogue, *Rêves*, p. 95-134; cf. *Lettres de la Marquise du Deffand à H. Walpole*, édition Didot, II, lettre 306, p. 327.

» oligarchie de penseurs chargée de faire la science, en » subjuguant par la terreur la bestialité humaine »[1].

La différence essentielle qui existe entre les religions de l'Inde et de l'Égypte n'infirme ni ne confirme, à la rigueur, l'hypothèse de M. Regnaud. Le savant indianiste peut toujours admettre que l'imagination égyptienne a subi, dès l'origine, une crise analogue à celle de l'imagination aryenne, et remonter de la sorte au point de départ qu'il s'est choisi tout d'abord, c'est-à-dire la psychologie de l'homme préhistorique. Dans ce cas, la question continuera de se poser ainsi : les auteurs du Rig-Véda ont-ils utilisé allégoriquement une matière religieuse préexistante, et, par comparaison d'abord, par assimilation ensuite, enfermé les dieux dans le concept du sacrifice, comme on doit l'inférer des travaux de Bergaigne ? Ou bien les premiers Aryens, au contraire, ont-ils tiré toute leur mythologie des métaphores de plus en plus mal comprises que leur inspirait l'allumage du feu, comme le croit M. Regnaud ?

Pour se prononcer d'une manière définitive entre ces deux hypothèses, il faudrait évidemment savoir de quels sentiments et de quelles idées l'humanité naissante était capable, au moins dans l'Inde. Mais un tel sujet nécessiterait une longue et difficile étude, les opinions ne s'accordant guère sur l'homme primitif, à qui M. Regnaud prête un excès d'ataraxie, alors que d'autres lui attribuent un surcroît d'activité.

Dans ces conditions, le point central du débat se dérobe à une discussion concluante, au moins pour qui ne serait pas aussi expérimenté comme psychologue que comme indianiste. Il ne reste donc plus ici qu'à remplir une tâche plus agréable et plus facile, celle de rendre justice au mérite de M. Regnaud. Ce mérite, si l'on cherche à le définir, consiste dans la rigueur et l'ampleur de pensée qui ont pu,

1. Challemel-Lacour, *Discours de réception à l'Académie française.*

sans effort, embrasser le travail religieux d'une race entière dans leur large et vigoureuse étreinte. Il y a là une singulière puissance de généralisation, et peu de savants auraient su coordonner de la sorte un pareil amas de matériaux, les conceptions d'une moitié de l'ancien monde, en somme.

Sans doute c'est un système, et on a tout dit contre le système, mais l'a-t-on fait avec pleine raison? Que tout système soit, par nature, comme l'expérience nous l'enseigne, transitoire, exclusif, incomplet et insuffisant, qu'il tende surtout, par besoin de simplification, à traiter comme des données abstraites les choses vivantes, produits tellement complexes qu'un des grands logiciens de ce siècle a fini, se déjugeant lui-même, par condamner et par admettre tour à tour « l'application des méthodes mathématiques à la » politique et à la morale[1] », tout cela est possible, mais on critiquerait plus justement encore l'absence de système. Si les savants ne cherchaient pas à mettre dans leurs vues l'ordre qu'ils entrevoient dans les choses, que feraient-ils, en définitive? Relativement à la connaissance de l'homme, par exemple, quand La Bruyère déclare au rebours de Bossuet, qui reconnaissait des qualités et des passions dominantes[2], que « l'homme au fond et en lui-même ne se peut définir », car il n'a d'autre caractère « que de n'en avoir aucun qui » soit suivi[3] », et quand Sainte-Beuve répète la même chose en d'autres termes[4], s'ils disaient vrai, la psychologie ne

1. Taine, *Les Origines de la France contemporaine : L'ancien Régime*, p. 523, et *Le Régime moderne*, II, p. 211; cf. Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, III, *Condorcet*, p. 358, et Condorcet, *Tableau des progrès de l'esprit humain*, dixième époque.

2. Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre, Panégyrique de Saint-Bernard (1er point), et Sermon *Sur l'ardeur de la pénitence* (1er point); cf. Saint-Paul, *Ier Epître aux Corinthiens*, VII, 7.

3. *Les Caractères*, chap. II, *De l'homme;* cf. Montaigne, I, 1, et Charron, *De la Sagesse*, I, 5.

4. *Causeries du Lundi*, IX, *Duclos*, p. 260-261.

serait qu'une poussière de faits, ou plutôt il n'y aurait pas de psychologie. Et, s'il en était de l'univers comme de l'homme, il n'y aurait pas de sciences. En réalité, personne n'ignore que la généralisation et l'analyse, impuissantes l'une sans l'autre et légitimes toutes deux, ne sauraient s'exclure : elles ont des procédés différents, mais convergents, qui s'entr'aident en paraissant se contredire, la première classant les matériaux que la seconde prépare.

Il serait donc injuste de nier *a priori* les services que peut rendre un système, d'autant plus qu'il ne peut pas ne pas en rendre, chose facile à constater d'après la manière dont se font aujourd'hui les recherches, par grandes enquêtes collectives et simultanées. Ce qui se passe de la sorte ressemble assez à une manœuvre imaginée par Bonaparte, lorsqu'il visitait l'isthme de Suez pendant l'expédition d'Égypte. Surpris, dit-on, dans l'obscurité, par une marée de la mer Rouge, et ne sachant de quel côté fuir, il dispersa aussitôt son escorte en colonnes autour de lui avec ordre à celles qui rencontreraient la mer de le rejoindre : la colonne qui ne revint pas indiqua la direction cherchée. Pareillement, dans le domaine intellectuel, il faut explorer toutes les voies pour reconnaître la bonne, et cette tentative préalable est le mérite des systèmes, mérite gradué d'ailleurs, tantôt négatif et tantôt suggestif : si, dans le nombre des hypothèses que les objections refoulent plus ou moins, quelques-unes montrent seulement où il ne faut pas aller, d'autres au contraire, de plus longue portée, s'approchent assez du chemin à suivre pour le faire pressentir.

La théorie de M. Regnaud prendra tout au moins place parmi les dernières, si elle n'est pas la vraie, et les études religieuses lui devront beaucoup. Ce qui ressort, en effet, des ouvrages où elle est exposée, quel que soit l'avenir réservé à son ensemble, c'est l'importance à donner maintenant au culte du feu, grâce à l'étroite connexion établie, ou resserrée, entre les mythes védiques et les mythes grecs. Et c'est de

plus, comme conséquence, une compréhension désormais très nette de l'orgueil inspiré par la découverte ou la possession des arts, étrange sentiment qui a sans doute existé de tous temps et en tous lieux, depuis le Caïn biblique jusqu'au Manfred byronien, mais qui, nulle part, n'a poussé l'apothéose de l'homme aussi loin que dans l'Inde.

L'ÉPOQUE DE RAMSÈS II

FIXÉE PAR L'ÈRE D'ASETH[1]

I

Deux opinions sur l'époque de Ramsès II

Gibbon, encore étudiant à l'Université d'Oxford, préludait à ses travaux historiques par des recherches sur le siècle de Sésostris, dont il voulait fixer l'époque. La tentative était hasardeuse, comme le montrent les polémiques que le système chronologique de Newton avait déjà soulevées : aussi, Gibbon rapporte-t-il qu'il ne retira de son labeur que la découverte de sa propre faiblesse. Si une pareille tâche restait difficile au XVIIIe siècle, elle semble aujourd'hui moins malaisée et néanmoins elle l'est encore, car on ne saurait guère l'entreprendre sans discuter la période sothiaque, sans traiter de l'Exode et sans remonter jusqu'aux Pasteurs, dont l'ère peu connue mérite un sérieux examen.

Il faut dire, avant tout, que deux opinions sont en présence relativement à l'âge de la XIXe dynastie, celle qu'illustra Sésostris, ou Ramsès II. La première théorie, qui faisait Ramsès II fort ancien, a perdu l'un de ses principaux arguments le jour où l'on reconnut que l'an 1322 av. J.-C. n'appartenait pas au règne de Ramsès III[2]; toutefois elle a

1. Extrait du *Muséon*, 1895, t. XV, p. 345-387.

2. Brugsch, *Matériaux pour servir à la reconstruction du calendrier des anciens Égyptiens*, p. 84-85.

encore pour elle la croyance, généralement admise, que l'Exode fut postérieur à Ramsès II. Pour être conséquent, on doit admettre alors entre Ramsès II et Saül, qui vécut au XIe siècle, un long espace de temps afin d'y placer la période des Juges d'Israël, laquelle comprend environ 400 ans suivant la Bible[1].

Malgré cette croyance, la plupart des égyptologues contemporains rabaissent l'époque de la XIXe dynastie, qui finit peu de temps après Ramsès II. Ils s'appuient pour cela sur différentes constatations. D'après le calendrier du *Papyrus médical Ebers*, un lever de Sothis ferait coïncider l'an 1546 avec la 9e année du règne d'Aménophis I, le second roi de la XVIIIe, et, d'après un calendrier d'Éléphantine, un autre lever de Sothis ferait tomber l'an 1470 sous Thotmès III. Conformément à ces deux dates, l'ère qui, d'après les anciens, commença en 1322, sous Ménophrès, aurait commencé en effet sous le père de Ramsès II, Séti-*Méneptah*, ou Ménophtès, dont le nom a pu facilement se déformer en Ménophrès[2]. D'après un troisième lever de Sothis, noté par Brugsch à Médinét-Abou et rappelé par M. Flinders Petrie[3], la seconde année de Ménéptah, fils de Ramsès II, daterait de 1206. De plus, une généalogie de 22 architectes allant de Séti I et Ramsès II jusqu'à l'an 44 d'Amasis en 528, ferait remonter sa plus haute date à l'an 1261, sous Séti ou Ramsès, en comptant trois générations par siècle, soit 733 ans, 733 + 528 = 1261, deux siècles environ avant Saul. Quant aux listes manéthoniennes si malheureusement défigurées par les compilateurs, elles donneraient, à partir de Sheshonk, premier roi de la XXIIe dynastie, c'est-à-dire à partir de 940 ou environ (939 ou 943 suivant les mêmes

1. *I Rois*, VI, 1.
2. Lepsius, *Einleitung zur Chronologie der Ægypter*, p. 172-173.
3. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, février 1896, p. 56, et Brugsch, *Reiseberichte*, p. 299.

listes)[1], une durée de 308 ans d'après Eusèbe, et de 265 ou 249 d'après l'Africain, aux XXIe et XXe dynasties : la XIXe, celle de l'Exode, aurait fini ainsi vers 1248, ou 1205 ou 1189 av. J.-C.

Enfin, un calcul de lunaisons établi par M. Mahler ferait régner Thotmès III de 1503 à 1449, et Ramsès II de 1348 à 1281[2], ce qui mettrait un intervalle d'un siècle entre les deux Pharaons; mais cette théorie, acceptée par Brugsch[3], ne parait pas tenir suffisamment compte des années qui ont dû s'écouler de Thotmès III à Ramsès II. En réunissant seulement les plus hautes dates connues des règnes intermédiaires, sans même utiliser les règnes des hérétiques, on a le tableau suivant :

Aménophis II	26 ans[4]
Thotmès IV	7 —
Aménophis III	36 —
Horemheb	21 —
Ramsès I	2[5] —
Séti I	43[6] —
Total	133 ans.

Le siècle se trouve dépassé ainsi de 35 ans, rien que par les dates connues, qui ne sont pas nécessairement les dernières de chaque règne.

La théorie de M. Mahler ainsi réservée, et sans parler de Manéthon, il reste à l'appui de l'opinion qui rajeunit Sésostris les renseignements fournis par les levers de Sothis et

1. Meyer, *Geschichte des alten Ægyptens*, p. 12 et 13.

2. *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1889, p. 97-105, 1890, p. 32-35, et 1894, p. 109-110.

3. *Zeitschrift*, 1890, p. 34-35, et *Die Ægyptologie*, p. 335.

4. Flinders Petrie, *Catalogue of Antiquities from Thebes*, p. 114.

5. Wiedemann, *Ægyptische Geschichte*, p. 304.

6. Devéria, *Monument biographique de Bakenkhonsou*, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. 1, 1862, p. 717.

par la liste des architectes. Cependant, les conclusions que suggèrent ces documents n'ont pas encore force de loi. La lecture du nom royal qui figure au *Calendrier Ebers* est difficile, car on le déchiffrait de différentes manières avant que M. Krall y reconnût le prénom d'Aménophis I[1]. L'attribution du *Calendrier d'Éléphantine* à Thotmès III, quoique très probable, a été contestée par la raison que, sur les trois fragments de calendrier ou de calendriers existant à Éléphantine, un seul, qui n'est pas celui du lever de Sothis, porte le cartouche de Thotmès III[2]. L'inscription de Ménéptah signalée par M. Flinders Petrie est incomplètement connue[3]. Enfin le laps de temps qu'impliquent les générations des 22 architectes ne peut être considéré que comme un indice *approximatif*[4].

II

Importance des dates célèbres. L'année vague et l'année fixe des Égyptiens

Si la question semble indécise, l'introduction d'un nouvel élément chronologique aura peut-être ici son utilité. Il s'agit de ces dates célèbres qui, chez tous les peuples civilisés, ressortent d'elles-mêmes au fur et à mesure des grands événements et forment, comme chez nous l'an mil ou 1789, des jalons autrement sûrs que de longues séries dynastiques trop sujettes à s'embrouiller, à preuve les listes de Manéthon. Quand les textes cunéiformes disent qu'on ramena de Suse, en 660, une statue enlevée 1635 ans auparavant au

1. *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. VI. *Der Kalender des Papyrus Ebers*, p. 57-63; cf. Chabas, *Détermination d'une date certaine dans le règne d'un roi de l'Ancien Empire*, p. 119.

2. Chabas, *Mélanges égyptologiques*, deuxième série, p. 16-56.

3. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 14.

4. Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. 199, *c*.

temps de Chodorlahomor — et d'Abraham, — ou bien qu'un temple fut abandonné pendant 700 ans, depuis Burnaburiyas, roi de Babylone, jusqu'en 731, il n'y a pas de motifs sérieux pour rejeter de semblables renseignements, que les assyriologues admettent.

De même pour les dates égyptiennes. Toutefois, une partie de celles qui nous restent ayant été calculées d'après la période sothiaque que les Égyptiens de l'époque pharaonique auraient ou négligée suivant Biot, ou même ignorée selon d'autres savants[1], comme Larcher, il est nécessaire d'insister sur l'âge et l'importance de cette période.

L'année égyptienne, divisée en trois saisons et en douze mois lunaires, était devenue solaire de lunaire. A une époque inconnue, on avait ajouté aux 360 jours qui la composaient anciennement et qui semblent avoir laissé quelques traces[2], cinq jours dits complémentaires, les épagomènes; de là, cette curieuse allégorie que le vautour, emblème de l'année *mère* des jours[3], soignait ses œufs pendant 120 jours, — automne, nourrissait ses petits pendant le même espace de temps, — hiver, et pendant 120 autres jours, — été, se préparait à une nouvelle conception, qui avait lieu par l'influence de l'air ou du vent aux 5 jours épagomènes[4]. Les épagomènes firent coïncider, *à peu près*, cette année vague de 365 jours avec l'année fixe de 365 jours 1/4 connue des Égyptiens quoique non adoptée par eux, et comprise pour eux entre deux levers héliaques de Sothis, c'est-à-dire Sirius, l'étoile du chien, la Canicule. On l'appelait Sothis ou le Triangle, parce qu'elle apparait héliaquement en même temps que le triangle

1. Letronne, *Observations sur un passage de Diodore;* Karl Riel, *Das Sonnen- und Sirius-Jahr der Ramessiden;* Krall, *Studien zur Geschichte des alten Ægypten*, I; etc.

2. Griffith, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mars 1892, p. 261.

3. *Dendèrah*, IV, pl. 30.

4. Horapollon, I, 11.

de la lumière zodiacale, c'est-à-dire vers la 11e heure de nuit, suivant Théon d'Alexandrie dans ses commentaires sur les *Phénomènes* d'Aratus. Mais quand les épagomènes furent-ils introduits et quand l'année fixe fut-elle connue? Comme la mention du lever de Sothis et des épagomènes figure dans les listes des fêtes funéraires sous le Moyen Empire[1], depuis la IXe dynastie pour les épagomènes[2], et non dans les mêmes listes, plus brèves, de l'Ancien Empire, on pourrait croire que le progrès calendrique eut lieu entre les deux époques.

Néanmoins, il peut aussi paraître douteux que les Égyptiens aient introduit quelques modifications importantes dans leurs coutumes après Ménès. L'un des plus anciens monuments qui soient, le tombeau d'Amten (IIIe dynastie), montre que l'année était dès lors divisée en saisons, les saisons en mois et les mois en décades[3]. Une inscription de la VIe dynastie cite le 4e mois de la 3e saison, c'est-à-dire le 12e[4]. Constituée dès le même temps, l'Ennéade héliopolitaine de Tum, Shu-Tefnut, Seb-Nut, Osiris-Isis et Set-Nephthys comprenait les dieux des épagomènes dans leur principal ordre généalogique, Osiris, Horus, Set, Isis et Nephthys, enfants de Seb et de Nut[6], sauf Horus qui ne faisait pas partie de cette Ennéade, mais qui était déjà dit frère de Set[7], c'est-à-dire implicitement fils de Set et de Nut. Sothis, nommée sur l'autel de Pepi, au Musée de Turin[8], et si sou-

1. Champollion, *Notices*, II, p. 386.
2. Griffith, *Proceedings*, mars 1892, p. 263.
3. *Denkmäler*, II, pl. 5.
4. E. de Rougé, *Mémoire sur les six premières dynasties*, p. 115.
5. *Pepi II*, l. 665; *Merenra*, l. 205, et *Unas*, l. 240-248; cf. *Pepi II*, l. 969; *Pepi I*, l. 117; *Merenra*, l. 453, etc., et *Abydos*, I, p. 51.
6. Chabas, *Calendrier Sallier*, p. 105-106, et Plutarque, *D'Isis et d'Osiris*, 12.
7. *Merenra*, l. 785.
8. E. de Rougé, *Revue archéologique*, 1853, *Sur quelques phénomènes célestes*, p. 667.

vent mentionnée en qualité de sœur[1], protectrice[2], compagne et mère[3] du défunt assimilé soit à Horus, soit à Osiris, dans les Pyramides royales de la VIe dynastie, est représentée là comme conduisant dans sa révolution le ciel inférieur[4], comme amenant le ciel au soleil[5], comme Isis concevant Horus qui figurait aussi Sothis[6] en sa qualité de dieu du triangle zodiacal, et comme renouvelant les offrandes annuelles[7] ou la jeunesse[8] de son père Osiris, en son nom à elle d'année[9].

Il suit de là que, sous l'Ancien Empire, l'année devait avoir reçu sa dernière forme, puisque les Égyptiens l'assimilaient dès lors au cours de Sothis; ils l'encadraient théoriquement entre deux levers sothiaques.

C'est en théorie seulement que l'année commençait le jour du lever héliaque de Sirius, qui avait lieu vers le 20 juillet. Avec ses 365 jours, cette année restait vague, mais son retard d'un jour en 4 ans sur l'année fixe de 365 jours 1/4 ne pouvait échapper, ni « aux yeux attentifs[10] » des prêtres chargés du culte, puisqu'elle déplaçait de plus en plus les fêtes, ni aux veilleurs ou *urshiu* préposés à l'observation des astres, classe sacerdotale qui existait sous l'Ancien Empire[11] et qui rappelle les guetteurs que les Hébreux dispersaient sur les montagnes aux approches de la

1. *Pepi I*, l. 488.
2. *Id.*, l. 648.
3. *Id.*, l. 672, et *Unas*, l. 567.
4. *Unas*, l. 221.
5. *Id.*, l. 390.
6. *Pepi I*, l. 31 ; *Teta*, l. 227, et *Pepi II*, l. 69.
7. Maspero, *Recueil de Travaux*, V, p. 193; cf. *Dendérah, Description générale*, p. 156.
8. Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 318-349; cf. *Dendérah*, I, pl. 33, *b* et *e*.
9. *Pepi I*, l. 189; *Merenra*, l. 355, et *Pepi II*, l. 906-907.
10. E. de Rougé, *Chrestomathie*, II, p. 130.
11. *Teta*, l. 287-290; *Pepi I*, l. 71-72; *Merenra*, l. 66 et 331; *Pepi II*, l. 129, 739, 849; etc.

nouvelle lune. L'apparition de la Canicule devait être épiée avec d'autant plus de soin qu'elle annonçait le retour si désiré de la crue du Nil, *âme* ou essence du *temps* d'après un texte de la XIXe dynastie : aussi avait-on tiré du lever de Sothis, soit dès le début, soit par la suite, une foule de pronostics[1], comme chez plusieurs autres peuples. Il reste plus d'une trace de ces superstitions chez les Égyptiens modernes, notamment dans ce qu'ils pratiquent la nuit de la *goutte*[2], en souvenir des pleurs d'Isis-Sothis[3], « la nuit » du grand flot de larmes issu de la grande déesse[4] ».

Un phénomène d'une telle importance, s'il était remarqué, était noté aussi. Le calendrier du *Papyrus Ebers* a pour but de rappeler que, sous Aménophis I, le 9 Épiphi de l'an 9 du Pharaon coïncida avec un lever de Sothis. De même le calendrier d'Éléphantine constate que, sous Thotmès III, un lever de Sothis eut lieu le 28 Épiphi, l'avant-dernier mois de l'année, et l'inscription de Ménéptah qu'un autre lever de Sothis fut observé le 29 Thot de l'an 2. Aux tombes de Ramsès VI et de Ramsès IX, des tables de levers d'étoiles signalent un lever de l'astre à la 12e heure de nuit du 15 Thot. Enfin, le Décret de Canope rapporte au 1er Payni, 10e mois de l'année, le lever de Sothis arrivé l'an 9 de Ptolémée III, en 238.

Les auteurs du décret se plaignent des changements continuels qu'apportait, pour les fêtes, la différence signalée par les levers de Sothis entre l'année vague et l'année fixe, et une plainte figure sous forme de prière dans un texte de la

1. Horapollon, I, 3; Plutarque, *De Solertia animalium*, 21, et Pline, II, 77.

2. Lane, *The Modern Egyptians*, édit. Poole, p. 489-490, et Maillet, *Description d'Égypte*, I, p. 72; cf. Palladius, *De Re rustica*, VII, et Makrîzi, traduction Bouriant, p. 192.

3. Pausanias, X, 32.

4. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient*, I, p. 21, et *Unas*, I, 392-396; cf. *Todtenbuch*, édition Naville, II, chap. LVII et LXII.

bonne époque, au *Papyrus Anastasi IV* : « Viens à moi, » Ammon, me délivrer de l'année fâcheuse, où le dieu Shu » ne se lève plus, où revient l'hiver où était l'été, où les » mois s'en vont hors de leur place, où les heures se brouil- » lent[1] ». Pourtant, malgré ces troubles calendriques, la puissance de la coutume maintenait l'année vague. Bien que promulgué par les prêtres égyptiens eux-mêmes, le Décret de Canope ne réussit pas à imposer l'année fixe qui, même après la réforme du calendrier égyptien par Auguste, l'an 30 av. J.-C., ne fut acceptée par toute l'Égypte qu'au commencement du Ve siècle[2]. Les scolies latins du poème d'Aratus rapportent que le prêtre d'Isis faisait jurer au roi, lors de son couronnement à Memphis[3], qu'il n'intercalerait ni un mois, ni même un jour férié dans l'année, mais qu'il la conserverait de 365 jours, *sicut institutum est ab antiquis.* On justifiait ingénieusement l'emploi d'une pareille année, d'après Géminus[4], en disant que chaque fête sanctifiait successivement tous les jours de l'année, puisqu'elle changeait de jour tous les quatre ans.

On voit que les Égyptiens sentaient, sans vouloir y céder, le besoin de supprimer l'année vague, ce qui eût été d'autant plus facile que les levers de Sothis leur remettaient continuellement sous les yeux l'année fixe, leur année secrète suivant l'expression de Des Vignoles[5]. Avec un avertissement aussi régulier, les Égyptiens ne pouvaient méconnaître celle-ci, et ils ne la méconnurent pas. Les Grecs leur en durent la notion de très bonne heure, bien avant le Décret de Canope, comme nous l'apprend Hérodote, dans un

1. Maspero, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, avril 1891, p. 310.

2. Leemans, *Horapollon*, p. 144.

3. Cf. Mariette, *Dendérah, Description générale*, p. 126.

4. *Elementa Astronomiæ*, chap. VI; cf. Jablonski, *Opuscules*, II, *Nova interpretatio Tabulæ Isiacæ*, p. 269 et 270.

5. *Chronologie de l'Histoire sainte*, II, p. 671.

passage où il attribue à l'Égypte la découverte de l'année fixe de 365 jours[1]. Il oublie le quart de jour qui fait précisément la différence entre les deux formes d'année, mais cette omission ne tire pas à conséquence; elle se retrouve avec certitude dans Horapollon disant de même, *grosso modo*, que d'un lever de Sothis à l'autre on a ajouté le quart d'un jour pour faire l'année de Dieu, qui est de 365 jours[2], les éditeurs ont intercalé « un quart » dans le texte. Plus exacts ici qu'Hérodote et Horapollon, Diodore[3] et Strabon[4] rapportent en outre que ce fut Eudoxe qui apprit en Égypte la durée vraie de l'année[5], comme plus tard Jules César[6].

III

La période sothiaque, sa principale division, et ses dates monumentales

On ne saurait donc admettre l'opinion de MM. Riel et Krall, que l'Égypte n'a pu connaître de bonne heure l'année fixe, et par suite la période sothiaque, qui ne daterait que des Antonins. C'était là pour les prêtres de véritables problèmes d'enfants, tels que ceux que nous proposons aux écoliers en leur demandant, par exemple, quel est le lendemain de la veille du jour de Pâques : « étant donné » l'observation, constamment faite, que le lever de Sothis » avance d'un jour tous les quatre ans sur l'année vague, » trouver de quelle fraction de jour il avance en un an »; et, « étant donné que l'année fixe avance d'un jour tous les » quatre ans sur l'année vague, trouver combien il faudra

1. II, 4.
2. I, 5.
3. I, 50.
4. XVII, 1, 29.
5. Cf. Pline, II, 48.
6. Dio Cassius, XLIII, 26, et Macrobe, *Saturnales*, I, 14-15.

» de fois quatre ans pour que les deux années se rejoi-
» gnent ».

La solution du dernier problème donne la période sothiaque de 1461 années vagues et de 1460 années fixes, mentionnée par Géminus et probablement par Manilius au Ier siècle de notre ère[1], puis plus tard par Tacite[2], et enfin décrite par Censorinus qui place en 138 après J.-C., ou plus exactement au milieu de 139, la fin d'une période[3] ayant commencé avant 1322 avant notre ère, sous Ménophrès, d'après Théon d'Alexandrie dans le commentaire sur les *Phénomènes* d'Aratus qui lui est attribué.

Il n'est pas démontré que Manéthon ait utilisé la période sothiaque pour la chronologie, mais il n'est pas prouvé non plus qu'il ne l'ait pas fait, ni surtout que les Égyptiens ne l'aient pas fait avant lui. Quand Hérodote rapporte que, depuis le premier roi jusqu'à Séthon, contemporain de Sennachérib (VIIIe siècle), le soleil, changeant quatre fois de place, s'est levé deux fois où il se couche et couché deux fois où il se lève[4], ne prend-il pas le soleil pour l'année, non seulement comme le scribe du *Papyrus Anastasi IV*, mais encore comme les Égyptiens en général quand ils nommaient leur dernier mois *Mésori*, « la naissance » ou « l'enfante-
» ment » du Soleil[5]? Et ne désigne-t-il pas de la sorte les quatre demi-périodes sothiaques renfermées complètement dans la durée de l'empire, depuis son commencement vers 3000 d'après Manéthon[6], jusqu'à la catastrophe de Senna-

1. Lepsius, *Chronologie*, p. 167.
2. *Annales*, VI, 28.
3. Censorinus, *De Die natali*, 18.
4. II, 142; cf. *Pomponius Mela*, I, 9, et Solin, 32.
5. Cf. Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 361 et 352, et Lepsius, *Chronologie*, p. 142.
6. Lepsius, *Kœnigsbuch;* Henri Martin, *Revue archéologique*, 1860; Reinisch, *Zur Chronologie der alten Ægypter;* Lieblein, *Recherches sur la Chronologie égyptienne;* Chabas, *Les Pasteurs;* Robiou, *Le Système chronologique de M. Lieblein;* etc.

chérib vers 715? Quand on resserre en quelques mots des détails compliqués, on tombe facilement dans des amphibologies qui peuvent rappeler celle d'Hérodote. Ainsi l'auteur d'un ouvrage de vulgarisation intitulé *La Légende des Mois*, dit au sujet de la période sothiaque qu'il fait de 1360 ans, faute de calcul ou d'impression : « Les Égyptiens lui » donnaient le nom de période sothiaque, parce que l'étoile » Sirius, qu'ils appelaient Sothis, se retrouvait au bout de » ce temps à la même distance du soleil[1] ». Ne semble-t-il pas, à première vue, qu'il s'agisse là d'une véritable révolution du soleil ou de Sothis?

Dans ses *Considérations sur l'histoire d'Égypte*, Saint-Martin a pris pour quatre périodes entières les quatre changements dont parle Hérodote, mais Letronne, qui renvoie trop dédaigneusement le dire de l'historien grec parmi les fables, juge qu'il n'aurait pu s'agir que de deux[2]. Or, deux périodes de 1460 font quatre demi-périodes de 730 ans, les quatre changements d'Hérodote, qui tomberont ici en 3512, 2782, 2052 et 1322 av. J.-C., et seront les seuls que l'histoire égyptienne comporte de Ménès à Séthon, si l'on admet que l'empire commença vers 3900. La demi-période sothiaque avait déjà été entrevue par Scaliger[3], et Letronne se trouve l'expliquer ainsi relativement au passage d'Hérodote : « Au bout de 730 ans, le solstice, par exemple, a lieu à un » jour de l'année vague diamétralement opposé à celui où il » se trouvait 730 ans auparavant, *ut qui principio in Thot* » *solstitium ingrederetur*, *post 730 annos in brumam inci-* » *deret*, avait dit Scaliger. » Cette constatation de la demi-période sothiaque présente d'autant plus d'intérêt qu'elle est confirmée, directement, par un texte hiéroglyphique du temps de Ptolémée IV, c'est-à-dire presque contemporain du Décret

1. Albert Lévy, *La Légende des Mois*, 1885, p. 44.
2. *Œuvres choisies*, I, p. 148.
3. *De Emendatione temporum*, III.

de Canope qui, de son côté, prouve la connaissance de l'année fixe. On lit au temple d'Assouan, dans une adoration adressée par Ptolémée IV Philopator à Isis-Sothis : « Salut » à toi, Isis, salut à toi, Isis, Sothis (suivent différents titres » l'assimilant à d'autres déesses), dame du 14, souveraine » du 16 (du mois) ! On célèbre le service divin pour ta » Majesté, à la fête des 730 ans, régente des mois, des jours » et des heures[1] ! » C'est ainsi que doit se comprendre le texte d'après la correction de M. de Morgan; d'après Mariette, la fin aurait été « à la fête des 730, dame des ans, » régente des mois, des jours et des heures », ce qui au reste ne change point le sens général du passage.

La panégyrie des 730 ans coupait la période en deux moitiés égales : dans la première s'accroissait le trouble calendrique dont se plaint le scribe du *Papyrus Anastasi IV*, dans l'autre, favorable et célébrée par une fête inaugurale, l'accord rompu tendait de plus en plus à se rétablir. Ce sont très probablement ces deux moitiés d'un tout que représente un groupe hiéroglyphique bien connu pour désigner un temps plus ou moins long, *hen-ti*, littéralement les deux rives[2] ou les deux voies du ciel[3], c'est-à-dire les deux périodes. Lepsius y voyait un redoublement de la période du Phénix[4], qui aurait été de 500 ans[5], mais à quoi répondrait ce redoublement, surtout dans le système de Lepsius que les 500 ans du Phénix étaient le tiers d'une grande période de 1500 ans ? Le même groupe *hen-ti* s'applique, tantôt à la révolution diurne ou annuelle des étoiles circumpolaires, comme on le voit à Edfou[6], tantôt à une

1. Mariette, *Monuments divers*, pl. 25, *e*, et J. de Morgan, *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique*, première série, I, p. 55 et 57.
2. *Denkmäler*, III, pl. 89.
3. *Todtenbuch*, chap. LXXVIII, l. 8 et 25.
4. *Chronologie*, p. 128, 184 et 185.
5. Hérodote, II, 73, et Tacite, *Annales*, VI, 28.
6. J. de Rougé, *Edfou*, pl. 86.

durée de 120 ans, comme l'a pensé Brugsch[1], tantôt à l'éternité, diurne et nocturne, comme le montre le *Todtenbuch* thébain[2], qui appartient à la bonne époque. De même que les épagomènes et le lever de Sothis ne figurent pas aux documents de l'Ancien Empire, la période *hen-ti* paraît absente de ceux de l'Ancien et du Moyen, notamment dans un texte où le *Todtenbuh* thébain l'introduit[3]. On en pourrait conclure qu'elle est postérieure au Moyen Empire, mais il faut se méfier du silence apparent des textes[4]. Qui sait si la panégyrie dite de 30 années au Décret de Rosette, et mentionnée déjà sous Pepi I[5], ne représente pas le quart de la petite période de 120 ans, qui représenterait elle-même un mois de la grande année caniculaire de 1460 ans, *magnus annus*, et qui aurait été divisée en quatre parties pour que chaque roi eût la possibilité de fêter le roulement du cycle?

Les Égyptiens connaissaient assurément la période sothiaque quand ils en fêtaient la moitié, et ils l'employaient dès lors au comput des années, car un autre texte ptolémaïque, emprunté par M. Brugsch[6] aux inscriptions de Dendérah, dit à Sothis : « On compte les années par ton » lever. » Cette expression indique une coutume établie, et par suite ancienne, de même que le texte d'Assouan rappelant la fête de la demi-période, qui s'était célébrée bien longtemps auparavant sans doute sous Apriès.

Dans ces conditions, et puisque les Égyptiens assimilaient

1. *Die Ægyptologie*, p. 365, et *Thesaurus Inscriptionum Ægyptiacarum*, p. 203.

2. Chap. LXXII et XCIX.

3. *Recueil de Travaux*, XIV, p. 37, et *Todtenbuch*, chap. LXXII et XCIX.

4. Cf. Maspero, *Recueil de Travaux*, V, p. 12, et *Teta*, I. 293.

5. *Denkmäler*, II, pl. 115, *a* et *e*.

6. *Die Ægyptologie*, p. 349; cf. Chabas, *Détermination d'une date certaine*, etc., dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, première série, IX, p. 116.

dès la VIe dynastie l'année au cours de Sothis, on croira sans doute qu'ils n'ont pas attendu les dizaines de siècles, jusqu'au Décret de Canope et au proscynème d'Assouan, pour savoir qu'« une année qui avance d'un jour en quatre » ans sur une autre année de 365 jours est de 365 1/4 » ; et que « cette différence fait de nouveau coïncider les deux » années, quand la seconde a avancé d'autant de fois quatre » ans qu'il y a de jours dans la première ». Les hiérogrammates avaient, dans le premier cas, à prendre le quart d'un jour pour connaître l'année fixe, et, dans le second cas, à multiplier 365 par 4 pour obtenir la période sothiaque. Ils étaient de force à cela, et, par conséquent, la fête de l'apparition de Sothis prouve à elle seule l'existence de la période, comme l'a dit M. de Rougé[1]. Aucune raison sérieuse n'empêche donc, *a priori*, d'admettre une date sothiaque fournie par des documents anciens ou par des auteurs récents.

La sécurité paraît ici d'autant plus grande que les Égyptiens ne cherchaient pas à déranger le rapport des deux années fixe et vague. On en a la preuve. Les calendriers d'Éléphantine et du *Papyrus Ebers* étant du 11e mois et le Décret de Canope du 10e, les deux années en arrivaient alors à presque coïncider, ce qui montre qu'on les laissait se rejoindre. On aurait choisi pour les raccorder le moment où le désaccord était sensible, non celui où il ne l'était plus. Et le Décret de Canope n'est pas une objection, car, suggéré visiblement par des maîtres étrangers, il ne propose point un raccord passager, mais une fusion définitive, *qui n'eut pas lieu*. La prescription de respecter l'année vague fut donc observée, malgré le Décret de Canope, jusqu'à la réforme d'Auguste, c'est-à-dire pendant toute ou presque toute la période à laquelle appartient le calendrier d'Éléphantine, qui est certainement du Nouvel Empire

1. *Revue archéologique*, 1849, p. 667.

(2782 à 1322), et pendant presque toute la période suivante, à laquelle appartient le Décret de Canope.

Ceci posé, voici en gros le calcul des dates précédemment citées qui appartiennent à ces deux périodes, sous la réserve que de pareilles dates ne peuvent être appréciées qu'à quatre ans près, bien entendu, puisque c'est seulement en quatre ans que Sothis variait d'un jour; sous la réserve aussi des différences, heureusement peu considérables, qui peuvent exister entre un calcul approximatif et un calcul précis, comme celui de MM. Oppolzer et Mahler faisant commencer l'ère de Ménophrès en 1318 et non en 1322, par exemple[1].

Le Décret de Canope[2] plaçant un lever de Sothis au 1er Payni, trois mois moins un jour, et, avec les épagomènes, 94 jours avant la fin de l'année, 94 multiplié par 4 donne 376 : or, 238, date du décret, et 138, terme de la période d'après Censorinus, font 376 ans, ce qui met en concordance les calculs des prêtres égyptiens et ceux des astronomes grecs.

L'inscription de Ménéptah plaçant un lever de Sothis le 29 Thoth, 29 jours après le commencement de l'année, ces 29 jours correspondent à 116 ans postérieurs au début de la période, qui est de 1322 av. J.-C. : 1322 moins 116 donne 1206, date de l'inscription, si l'inscription a été bien lue.

Le calendrier d'Éléphantine[3] plaçant un lever de Sothis au 28 Épiphi, c'est-à-dire 37 jours avant la fin de l'année, ces 37 jours correspondent à 148 ans antérieurs au commencement de la période, 1322 av. J.-C. : 1322 et 148 font 1470, d'où il suit que le calendrier d'Éléphantine date de 1470 av. J.-C., sous Thotmès III, s'il est de Thotmès III.

1. *Ueber die Länge des Siriusjahres und der Sothisperiode*, p. 575, et *Zeitschrift*, 1889, p. 99-100.

2. L. 18.

3. *Denkmäler*, III, pl. 43, *e*, et J. de Morgan, *Catalogue des Monuments et Inscriptions*, p. 122, *m*.

Le calendrier du *Papyrus Ebers*[1], plaçant un lever de Sothis au 9 Épiphi, c'est-à-dire 56 jours avant la fin de l'année, est par suite antérieur de 224 ans au commencement de la période, et tombe en 1546 av. J.-C., sous Aménophis I, si le calendrier concerne Aménophis I.

Quant au lever du 15e Thoth noté dans les hypogées de Ramsès VI et de Ramsès IX[2], comme il porte la même date dans ces deux tombes où les tables astronomiques sont pareilles, il est clair que ce n'est pas une date de règne. On avait copié là, pour l'ornementation des voûtes, un exemplaire unique rédigé quatre fois quinze ans après le commencement d'une période, c'est-à-dire en 1322 moins 60, soit en 1262 av. J.-C.[3], s'il s'agit de la période de Ménophrès, et en 2782 moins 60, soit en 2722, s'il s'agit de la période précédente; dans ce dernier cas, il y aurait ici une vieille table faisant autorité, quelque chose comme la première dressée ou la plus ancienne connue. Ce sont là les seules dates sothiaques que mentionnent les textes hiéroglyphiques. Le prétendu lever de Sothis rapporté à l'an 11 de Ramsès III, le 1er Thoth, par le calendrier de Médinét-Abou[4], et pris encore pour base de la chronologie égyptienne par Chabas en 1878[5], n'est autre chose, d'après Brugsch, qu'une désignation théorique du 1er jour de l'an. En tous cas, ce calendrier de Médinét-Abou est copié sur un calendrier du temps de Ramsès II[6], qui a pu lui-même être copié sur un autre.

1. Cf. *Zeitschrift*, 1870, p. 166.
2. *Denkmäler*, III, pl. 227, 228 et 228 *bis*.
3. Cf. Gensler, dans la *Zeitschrift*, 1872, p. 61.
4. Greene, *Fouilles exécutées à Thèbes*, pl. 4, n° 12.
5. *Détermination d'une date certaine dans le règne d'un roi de l'Ancien Empire*, p. 113 et 137.
6. Krall, *Recueil de Travaux*, VI, p. 62.

IV

L'Expulsion des Pasteurs et l'Exode des Hébreux

Ainsi, indépendamment du décret de Canope, les documents originaux ne donnent en réalité que trois dates sothiaques, et les documents grecs n'en donneront que deux, indépendamment des passages de Censorinus et de Théon : c'est peu, mais si les cinq renseignements dont il s'agit concordent, leur valeur se trouvera augmentée par là d'une manière notable.

Avant de montrer cette concordance, ou d'y tâcher, il est indispensable encore d'éclaircir autant que possible la question de l'Expulsion des Pasteurs et de l'Exode des Hébreux, telle qu'elle ressort des documents de source égyptienne, c'est-à-dire en somme de Manéthon.

D'après Manéthon, l'historien national, il y aurait eu plusieurs expulsions successives, et ses compilateurs, qui assimilaient l'Exode à l'Expulsion, éprouvèrent en conséquence quelque embarras relativement au synchronisme de Moïse, dont ils se préoccupaient à bon droit en leur qualité d'hagiographes. Un même embarras existe encore.

Manéthon, d'après Josèphe qui l'en blâme, aurait parlé d'un Exode arrivé sous le successeur de Ramsès II, Aménophis, c'est-à-dire Ménéptah, bien qu'il eût déjà placé le départ des Hébreux plusieurs siècles auparavant. Josèphe analyse et reproduit en partie le récit de Manéthon, mais les faits y sont si malheureusement confondus avec un autre événement de l'époque des hérétiques, qu'on ne peut guère démêler ce qui concerne en propre Ménéptah. Au dire de Josèphe[1], ce roi, voulant voir les dieux comme un de ses prédécesseurs nommé Horus, c'est-à-dire Horemheb, contem-

1. *Contre Apion*, I, 26 et 27.

porain des hérétiques, consulta un saint nommé Aménophis, fils de Paapis et contemporain d'Horemheb : le saint conseilla au roi de purger l'Egypte des lépreux et des impurs qui la souillaient. On les envoya donc aux carrières situées à l'orient du Nil, mais il se trouva parmi eux des prêtres, et le fils de Paapis comprit, trop tard, que les dieux irrités puniraient le roi par un exil de treize ans. Il l'en avertit et se tua. Le Pharaon cependant envoya les condamnés dans l'ancienne ville typhonienne des Hyksos, Avaris, sorte de lieu d'exil comme Rhinocolure. Là, ils formèrent un petit état sous la direction d'Osarsiph-Moïse, prêtre d'Osiris à Héliopolis, où le dieu en effet avait un temple célèbre, le Palais du Grand ; ils appelèrent ensuite à leur aide les Pasteurs qui étaient à Jérusalem. Ceux-ci revinrent et le roi, après avoir mis en sûreté son fils Ramsès ou Séthos, âgé de cinq ans, s'enfuit en Éthiopie avec le bœuf Apis et nombre d'animaux sacrés. Pendant treize ans les Impurs et les Hyksos ravagèrent le pays et profanèrent les choses saintes : ils poussèrent même l'impiété, comme plus tard Ochus, jusqu'à manger les animaux sacrés. Mais, au bout de treize ans, le roi, revenu avec une armée et son fils, repoussa les envahisseurs et les rebelles jusqu'aux confins de la Syrie.

Il est impossible de ne pas reconnaître ici, avec M. Robiou[1], les troubles sacrilèges qui désolèrent l'Égypte à la fin de la XIXe dynastie, d'après le récit de Ramsès III dans le Grand Papyrus Harris. Ce prince paraît même, mais c'est bien douteux, donner au Syrien qui s'était mis à la tête des impies le nom d'Arisu[2], dans lequel on a cru reconnaître, égyptianisé par l'introduction d'un *s*, Sarisu, l'Osarsiph de Manéthon ; cf. Asychis[3] et Sasychès[4],

1. *Le Système chronologique de M. Lieblein*, III.
2. *Papyrus Harris n° 1*, pl. 75, l. 4.
3. Hérodote, II, 136.
4. Diodore, I, 94.

Smerdis[1] et Bardiya[2], etc. Ramsès III ajoute que son père Setnekht rétablit l'ordre après une anarchie de plusieurs années. A l'encontre de l'opinion générale, M. Robiou voit là un interrègne de plus d'un siècle, tandis que Brugsch[3] met seulement 33 ans d'intervalle entre Ménéptah et Setnekht, le premier roi de la XXe dynastie. Les monuments les plus importants de l'époque, c'est-à-dire les hypogées royaux, donnent raison au savant allemand. Séti II, fils de Ménéptah, usurpa la tombe du mari de la reine Tauser, que Manéthon appelle Thouoris, et Setnekht usurpa la tombe de Tauser : pour qui connaît les habitudes égyptiennes, ces usurpations dénotent clairement des vengeances accomplies coup sur coup par des Pharaons ennemis, dont la mort même de l'adversaire n'apaisait pas les rancunes encore vivaces. Ils sont si bien contemporains les uns des autres que Manéthon place la chute de Troie sous Thouoris, et qu'un scoliaste la place sous Séthos, Σέθως τότε ἐβασίλευσεν[4], ce qui, en effet, revient au même.

Malgré leur quasi-synchronisme, et par suite malgré le peu de temps qui reste entre Ménéptah et Saül pour placer la période des Juges, on persiste encore à laisser l'Exode sous Ménéptah ou sous Séti II. Puisque la Bible fait bâtir Ramsès par les Hébreux, et puisque Manéthon semble faire de Moïse l'adversaire de Ménéptah, il paraît tout naturel de voir dans Ramsès II le Pharaon de l'Oppression, et dans Ménéptah celui de l'Exode. Mais il n'y a rien là qui s'impose. En premier lieu, Ramséssopolis a pu être une ville à deux noms et être appelée en conséquence indifféremment de l'un ou de l'autre à une certaine époque, comme on a dit Byzance ou Constantinople, Paris ou Lu-

1. Hérodote, III, 30.
2. F. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, VI, p. 4.
3. *Egypt under the Pharaohs*, II, p. 334.
4. *Schol. ad Odyss.*, 14, 278.

tèce, etc... M. Lieblein[1] a rappelé que la Bible nomme pays de Ramsès le canton donné à Jacob sous les Pasteurs[2]. En second lieu, ce que Josèphe rapporte d'Osarsiph peut s'être passé sous les hérétiques, et Moïse peut différer d'Osarsiph, étant donné la confusion inextricable du récit de Josèphe.

D'après ce récit, peu différent de la version de Chérénun[3], voici maintenant ce qu'on peut conjecturer sur l'Exode ou l'Expulsion du temps des hérétiques. L'Aménophis dit fils de Paapis appartient bien au temps d'Aménophis III et Horemheb, car il est connu par des monuments, entre autres par une de ses statues et par un temple qu'il fit bâtir. De plus, les 13 ans que dura l'absence du roi s'expliqueraient bien s'il s'agissait d'Horemheb ou Horus, car Manéthon fait régner 12 ans le premier Pharaon hérétique, et on remarquera que le successeur d'Horemheb fut un Ramsès, Ramsès I, lequel serait le prince Ramsès, âgé de cinq ans, dont il a été question. Enfin, la mention d'un prêtre héliopolitain, dans Josèphe, rappelle de bien près l'origine héliopolitaine du culte des hérétiques. En dehors de Josèphe, ce second Exode est mentionné dans les deux textes d'Eusèbe, d'après lesquels sous le premier ou sous le troisième hérétique, Akhenkhérés ou Ankhérès, « Moïse emmena les » Juifs d'Égypte ». Le Syncelle fait remarquer qu'Eusèbe est seul à donner ce renseignement, ce qui n'est pas exact, comme on vient de le voir par Josèphe. Il serait difficile aussi de ne pas retrouver l'Ankhérès d'Eusèbe dans le Bocchoris des historiens classiques, Lysimaque[4] et Tacite[5]. C'était, suivant Tacite, une opinion très accréditée que l'Exode avait eu lieu sous ce roi. Le nom de Bocchoris ne serait alors que le nom

1. *Recherches sur la Chronologie égyptienne*, p. 137-138; cf. Reinisch, *Ueber die Namen Ægyptens*, p. 388.
2. *Genèse*, XLVII, 11.
3. Josèphe, *Contre Apion*, I. 32.
4. *Id.*, I, 34.
5. *Histoires*, V, 2.

d'Ankhérès précédé de l'article *pe* ou *pa*, le *p* égyptien pouvant devenir un *b* dans les transcriptions grecques, par exemple Anubis, Bouto, Bubastis, Busiris. Comme Ankhérès ou Khérès paraît représenter la finale des cartouches hérétiques, *Kheprura*, devenue un surnom collectif, P-Ankhérès ou Bocchoris signifierait « le Khérès ».

Une troisième Expulsion ou Exode nous reporte plus haut, sous Thoutmosis, fils de Misphragmouthosis. D'après Josèphe, Misphragmouthosis aurait bloqué les Hyksos dans Avaris, et son successeur Thoutmosis, désespérant de les réduire, aurait traité avec eux en leur permettant de partir avec leurs familles et leurs biens : ils auraient alors fondé Jérusalem[1]. Misphragmouthosis représente dans les listes manéthoniennes Thotmès III, désigné à la fois par son nom d'enseigne *Mi-phra*, et par son nom de famille *Thotmès :* son successeur dans les même listes, qui négligent le règne d'Aménophis II, est Thoutmosis, c'est-à-dire Aménophis II et Thotmès réunis sous un même nom. L'expulsion dont il s'agit ici remonterait donc aux règnes des troisième et quatrième Thotmès. Chabas[2] juge le fait incroyable, parce que la prise d'Avaris est dite avoir eu lieu auparavant, dans Manéthon et dans les hiéroglyphes. Mais un retour offensif des Pasteurs n'aurait rien eu d'impossible, et Chabas, qui en convient, remarque seulement que « le récit de Josèphe n'en » serait pas moins inexact, puisqu'il passe sous silence la pre- » mière réduction de cette ville par Ahmès, et tendrait à faire » considérer la forteresse des Pasteurs comme ayant résisté, » même sous un Thotmès, aux armes de l'Égypte ». Que le récit de Josèphe soit plus ou moins abrégé, c'est possible, mais qu'un roi, si puissant qu'on le suppose, ait échoué dans une de ses entreprises, l'accident serait peu capable de surprendre. On remarquera que l'Exode aurait eu lieu sous Mis-

1. Josèphe, *Contre Apion*, I, 14.
2. *Les Pasteurs en Égypte*, p. 45.

phragmouthosis d'après la Vieille Chronique[1], et que l'Africain mentionne le synchronisme de Misphragmouthosis et de Deucalion; d'autres historiens[2], songeant au déluge d'Ogygès plus ancien que celui de Deucalion, reportent l'Exode au temps d'Ogygès ou d'Inachus, et placent soit Inachus, soit Ogygès au temps d'Amosis, le Pharaon auquel on attribue plus généralement la grande expulsion des Pasteurs.

Cette expulsion, la quatrième, est rapportée à Amosis, premier roi de la XVIIIe dynastie, par l'Africain lui-même : « Amosis sous lequel Moïse sortit d'Égypte », dit-il. Josèphe met aussi en tête de la XVIIIe dynastie le Pharaon « sous » lequel le peuple des Pasteurs sortit vers Jérusalem », mais il appelle ce Pharaon Tethmosis[3], pour se conformer sans doute à son autre récit de l'Expulsion. Le Syncelle concilie tout en identifiant les deux rois, Ἄμωσις ὁ καὶ Τέθμωσις[4]. L'inscription hiéroglyphique du tombeau d'Ahmès, chef des marins, confirme le renseignement de l'Africain, et donne quelques détails sur la prise d'Avaris, qui eut lieu dans les cinq premières années du règne d'Ahmès I ou Amosis. Le même texte parle ensuite d'une expédition contre les Nubiens et d'un retour du roi, sans doute à Thèbes, d'où il fut rappelé au midi par une nouvelle attaque du *Fléau*, surnom des Pasteurs comme le prouve le *Papyrus Sallier I*[5]. La guerre ne finit donc pas à la prise d'Avaris.

On voit que les compilateurs ont trouvé dans Manéthon quatre expulsions des Pasteurs, et que chacun d'eux a adopté celle qui lui convenait sans mentionner les autres, par une sorte de simplification mnémotechnique que Chabas

1. Lepsius, *Chronologie*, p. 432.
2. C. Müller, *Fragmenta historicorum Græcorum*, II, p. 576-577; cf. Eusèbe, *Préparation évangélique*, X, 10.
3. *Contre Apion*, 15.
4. *Fragmenta historicorum Græcorum*, II, p. 608.
5. Chabas, *Mélanges*, première série, p. 35, et *Études sur l'Antiquité historique*, p. 197 et 218.

a employée comme eux. Malgré cela, il est bien clair qu'ils n'ont pas inventé les différentes expulsions dont ils parlent, ce qui permet de conclure que la lutte des Égyptiens et des Pasteurs a eu ses péripéties, comme l'indique la biographie d'Ahmès : Josèphe[1] dit que la guerre fut longue, πολυχρόνιος.

V

L'ère de la Délivrance sous Aseth et la stèle de l'an 400 sous Ramsès II

Les renseignements fournis par Manéthon ne sont pas encore épuisés. Il y eut en Égypte une première délivrance, confondue parfois avec l'Expulsion ou l'Exode et datant de l'époque où le pays retrouva, plus ou moins incomplètement encore, ses coutumes, ses rois et ses dieux. Cette époque tombe sous le règne d'Assès ou Aseth, le dernier souverain mentionné par Manéthon dans la liste des rois Pasteurs, XVe dynastie d'Eusèbe et XVIe dynastie de l'Africain. Le Syncelle rappelle qu'Aseth établit, c'est-à-dire rétablit, l'année égyptienne de 365 jours, en instituant les cinq épagomènes, et que sous lui le bœuf Apis fut divinisé — de nouveau[2]. Le scoliaste de Platon[3], qui donne une liste des rois Pasteurs, dit que Saïtès, qu'il confond avec le premier d'entre eux, Silitès, fit les mois de 30 jours en leur ajoutant 12 heures, et fit l'année de 365 jours en lui ajoutant 6 jours, c'est-à-dire 5 ; le scoliaste songeait peut-être au sixième jour à intercaler tous les 4 ans pour obtenir une année fixe. L'espèce de renaissance due à Aseth eut un long retentissement. Suivant une tradition conservée par Eusèbe[3], un Amosis aurait été, *sous la XVIe dynastie,* le

1. *Contre Apion,* I, 14.
2. *Fragmenta historicorum Græcorum*, II, p. 571.
3. *Id.*, II, p. 570.

contemporain d'Inachus, dont le synchronisme avec Moïse était célèbre : « Au temps d'Inachus, roi d'Argos, et Amosis » régnant en Égypte, les Juifs s'en allèrent[1] », au dire de Ptolémée de Mendès. D'autres font d'Aseth le premier roi de la XVIIIe dynastie et le père d'Amosis[2]. D'après une tradition analogue, les Égyptiens auraient commencé sous la XIXe dynastie à avoir leurs rois nationaux, dont le premier fut Séthos[3], c'est-à-dire Séti I, auquel on attribuait par là le rôle d'Aseth, son homonyme.

La confusion des deux rois, Aseth et Séti, est fort ancienne; on la retrouve, faite à dessein, sur la stèle de l'an 400 qui date de Ramsès II, fils de Séti I. Ce curieux monument fut dédié par Ramsès II à Set ou Typhon, le principal dieu des étrangers, dans la région que les Pasteurs avaient occupée et qu'habitaient encore leurs descendants[4], c'est-à-dire à Tanis. « Sa Majesté ordonna d'ériger une stèle en granit » au grand nom de ses pères, afin d'exalter le nom du père de » ses pères, Séti Ménéptah, l'an 400, le 4e mois des moissons, » le 4e jour, sous le roi de la Haute et de la Basse-Égypte, » Set le très-valeureux, le fils du Soleil, qui l'aime, Nubti. » Ce que Ramsès entend par le grand nom de ses pères, expression visiblement collective, c'est le nom de Séti I qu'il mentionne d'abord, et ensuite, comme il n'y en a plus d'autre sur la stèle, celui du roi Set. Il n'exista de roi Set, avant Séti I, qu'Aseth, dont les cartouches se retrouvent probablement dans ceux de Ra-Set-aa-pehti, et de Nubti, attribués aux Hyksos[5]. Aussi Mariette[6] n'a-t-il pas hésité

1. *Fragmenta historicorum Græcorum*, II, p. 569.

2. *Id.*, II, p. 576; cf. Bœckh, *Manetho und die Hundssternperiode*, p. 193.

3. Lepsius, *Chronologie*, p. 433 et 443.

4. Mariette, *Catalogue du Musée de Boulaq*, 3e édition, p. 280.

5. Wiedemann, *Ægyptische Geschichte*, I, p. 295-296; Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 246; Meyer, *Geschichte des alten Ægyptens*, p. 9 et 209, etc.

6. *Revue archéologique*, 1865, p. 178-179.

tout d'abord, à identifier le roi Set avec Aseth. Cette assimilation implique qu'une ère datant des Pasteurs ne peut se rapporter qu'à Aseth, le Pasteur qui rétablit l'année, fait d'autant plus important aux yeux des Égyptiens qu'il rappelait la restauration des coutumes nationales.

Mais ce n'est pas tout. La stèle est dédiée au dieu Set, dont les titres sont reproduits dans les cartouches *Set-aa pehti* et *Nubti*, plus exactement encore dans les cartouches attribués à Aseth, et, en outre, l'an 400 est donné comme celui d'un roi régnant encore, ce qui ne peut désigner que le dieu. L'ère du roi Aseth se trouve donc rapportée au dieu Set. De même, le titre de « père de ses pères » donné à Séti I ne peut convenir qu'à un dieu, d'où il faut conclure qu'en définitive, ici, Séti et Aseth sont assimilés à leur homonyme ou patron divin[1]. Une absorption aussi complète dans le type que comportait leur nom, « le grand nom des » pères » de Ramsès, n'a rien d'ailleurs de surprenant, car les simples Égyptiens eux-mêmes étaient assimilés après leur mort à des dieux plus grands encore que Set, c'est-à-dire à Osiris et au Soleil.

Set, dont les Égyptiens faisaient le Baal des Sémites ou des Chananéens, et qui était le dieu des Pasteurs d'après le *Papyrus Sallier I*, porte sur la stèle son costume étranger, caractérisé par une longue bandelette tombant de sa couronne par derrière[2], et reçoit le surnom de Nubti, qui est spécialement égyptien, le tout, sans doute, pour maintenir sa double qualité de souverain exotique et national à la fois. La même qualité appartient à Aseth, étranger égyptianisé, et le père de Ramsès II l'acquiert à son tour par son identification avec un roi et un dieu mixtes : reporté ainsi à l'époque de la délivrance du pays, Séti apothéosé se trouve sans trop de difficulté, grâce aux idées égyptiennes qui

1. Cf. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, II, p. 113.
2. Griffith, *Proceedings*, janvier 1891, p. 87-89.

faisaient les dieux pères de leurs pères et fils de leurs fils[1], l'aïeul de ses propres ascendants considérés comme issus de dynastes internationaux. Il faut voir là, au fond, une concession politique et religieuse faite aux étrangers du Delta, assez nombreux ou assez influents sans doute pour qu'on les ménageât. C'est ainsi que Napoléon Ier en Égypte et Napoléon III en Algérie se réclamèrent du Coran auprès des Arabes.

En définitive, Manéthon nous a conservé le souvenir d'au moins quatre phases relatives à la lutte des Égyptiens contre leurs envahisseurs, sans parler d'une cinquième dont il sera question plus loin au sujet de Danaüs. La plus récente est une expulsion de Pasteurs et de Juifs commencée par Ménéptah, et, d'après le *Grand Papyrus Harris*, achevée par Setnekht, le fondateur de la XXe dynastie. Vient ensuite l'expulsion qui eut lieu du temps des rois hérétiques, les Khérès : l'Égypte avait été envahie par des étrangers que le Syncelle dit des Éthiopiens venus de l'Indus[2], mais que la tradition désigne mieux en appelant les ruines de leur capitale éphémère la butte des Syriens, peut-être la cité de la destruction — ou bien du soleil — dont parle la Bible[3]. Ces étrangers furent chassés par Horus ou Horemheb. Un autre épisode est un départ des Pasteurs mentionné dans Josèphe, par suite d'un traité conclu avec Thoutmosis, fils de Misphragmouthosis, c'est-à-dire avec Aménophis II ou Thotmès IV. L'expulsion la plus importante fut celle dont Manéthon et l'inscription d'Ahmès attribuent l'honneur à Amosis. Enfin, au delà de toutes les luttes précédentes, il faut tenir compte de l'ère de Délivrance signalée par le rétablissement de l'année et du culte sous le roi pasteur Aseth.

1. *Sarcophage de Séti Ier*, pl. 4, D; Mariette, *Abydos*, III, p. 379 et 413; Maspero, *La Pyramide d'Unas*, dans le *Recueil de Travaux*, p. 203; *Denkmäler*, II, pl. 99, *b*; etc.; cf. *Recueil de Travaux*, XIII, pl. 1, l. 2.
2. *Fragmenta historicorum Græcorum*, II, p. 609.
3. *Isaïe*, XIX, 18.

C'est précisément cette ère qui permet, non de poser, mais au moins de proposer une date fixe pour l'époque la plus importante de l'histoire égyptienne, le règne de Ramsès II. Bien que les deux extrémités de l'ère restent indéterminées, et que, suivant les expressions de M. l'abbé de Cara, « non » si sa in che anno comincia, ne in che anno coincida del » lungo regno di Ramesse II[1] », il ne semble pas impossible de retrouver les points d'attache qui manquent encore ici.

VI

Une date macédonienne de l'Expulsion et une date sothiaque de l'Exode reportées a l'ère de la Délivrance, quatre siècles avant Ramsès II.

L'ère de la Renaissance égyptienne était connue de Manéthon, comme le montrera l'histoire d'Armaïs, frère de Ramsès II.

Josèphe, Eusèbe et le Syncelle rapportent que Ramsès II eut à lutter contre son frère Armaïs, qui fut vaincu et s'en alla régner en Grèce sur Argos : ce serait la querelle d'Égyptus et de Danaüs. Hécatée d'Abdère, cité par Diodore dans les fragments de son 40e livre, rattachait au même épisode l'éternelle expulsion des Pasteurs et des Juifs; suivant lui, les Égyptiens auraient chassé, à la suite d'une peste, la multitude étrangère qui souillait leur territoire, et les émigrants seraient allés, les uns en Grèce avec Danaüs[2], les autres en Palestine avec Moïse.

Ramsès II eut à repousser une attaque de Grecs et de Syriens en effet, celle dont parle le *Poème de Pentaur*, et la stèle de l'an 400 montre qu'il dut se concilier les étran-

1. *Civiltà cattolica*, 15 octobre 1887.

2. Cf. d'Arbois de Jubainville. *Les Premiers habitants de l'Europe*, p. 51, 58 et 59.

gers du Delta à la suite de quelque répression ou de quelque compromis. De plus, la rivalité de Ramsès II et de son frère est certaine. D'après les monuments, Ramsès II fut intronisé au détriment de l'aîné de la famille[1], qui se serait appelé Horemheb, c'est-à-dire Armaïs, du nom de son aïeul, suivant la coutume égyptienne. Hérodote et Diodore disent qu'à son retour en Égypte, Sésostris ou Sésoosis, c'est-à-dire Ramsès II, faillit périr près de Péluse dans un piège que lui tendit son frère, à qui il avait confié le gouvernement du pays pendant sa grande expédition en Asie[2]. Dans le roman d'Uarda, M. Ebers représente l'embuscade de Kadesh, sujet du *Poème de Pentaur*, comme un des épisodes de cette lutte. Josèphe, qui appelle le Pharaon Ramsès ou Séthosis, pour Sésoosis ou Sésostris, sans doute[3], parle aussi de son retour à Péluse et de la guerre qu'Armaïs préparait contre lui. Mais il ne s'en tient pas là. Il avance que, depuis le départ des *Pasteurs* pour Jérusalem jusqu'à celui de Danaüs pour Argos ou bien jusqu'au début du règne de Ramsès, il s'écoula 393 ans, date qui n'a pas été déformée par les copistes, car Josèphe la mentionne deux fois, et la prend pour base d'un calcul qui est matériellement exact. On la retrouve d'ailleurs dans Tertullien : *Si quem audistis interim Moysem, Argivo Inacho pariter ætate est : quadringentis pene annis, nam et septem minus Danaum et ipsum apud vos vetustissimum prævenit*[4]. Josèphe ajoute un autre détail fort important, c'est que le Pharaon vainqueur régna encore 59 ans après la fuite de Danaüs[5].

Ce dernier renseignement place la défaite d'Armaïs dans la septième année du règne de Sésostris que les compilateurs

1. Wiedemann, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mars 1890, p. 258-261.
2. Hérodote, II, 107-108, et Diodore, I, 57.
3. Lepsius, *Chronologie*, p. 52; cf. Pline, XXXVI, 8, 64.
4. *Apologétique*, 19.
5. Josèphe, *Contre Apion*, I, 16 et 26.

font de 66 ans au lieu de 67, date monumentale[1] : Eusèbe seul dit 68. La vérité ici était entre les deux comme pour l'interrègne d'Armaïs qui aurait été de 5 ans d'après Eusèbe et de 9 ans d'après le Syncelle; Josèphe donne la moyenne.

Le même auteur interpose les 393 ans dont il parle entre Ramsès II et Thoutmosis, le vainqueur des Hyksos. Ce Thoutmosis ne peut être Thotmès IV, l'intervalle serait visiblement trop court, mais il ne peut être non plus Ahmès I, appelé Thoutmosis par Josèphe, et dit par le Syncelle le même que Thoutmosis. L'intervalle est encore trop court, même d'après les listes manéthoniennes, comme le montrera le tableau ci-joint :

		Josèphe	L'Africain	Eusèbe	Le Syncelle
Tethmosis ou Amosis	(Ahmès Ier).....	25	»	25	26
Chébron	(Thotmès II).....	13	13	13	13
Aménophis	(Aménophis Ier).....	20	21	21	15
Amessès	(Hatshepsu).....	21	22	»	11
Méphrès	(Thotmès III et.....	12	13	12	16
Misphragmouthosis	Aménophis II).....	25	26	26	23
Touthmosis	(Thotmès IV).....	9	9	9	39
Aménophis	(Aménophis III).....	30	31	31	34
Oros	(Horemheb).....	36	37	38	48
Akhenkhérès	id.	12	32	12	25
Rathotis	id.	9	6	9	29
Khenkhérès	id.	12	12	16	26
Akherrès	id.	12	12	8	8
Kherrès	id.	»	»	15	»
Armaïs	id.	4	5	5	9
Ramessès	(Ramsès Ier).....	1	1	»	»
An 7 de Ramessès-Ægyptus	(Ramsès II)...	7	7	7	7
		248	247	247	329

1. Pierret, *Revue archéologique*, 1869, pl. 8, l. 23.

Dans ce tableau, où l'on voit que le Syncelle a sans motif majoré les chiffres d'environ 80 ans, les règnes des hérétiques figurent à tort. Ils doivent être inclus, en réalité, dans celui d'Horus-Horemheb, devenus Armaïs pour Manéthon à partir du moment où il régna seul. La preuve du fait est facile à faire. Aï, le dernier hérétique, dont tous les égyptologues font le prédécesseur immédiat d'Armaïs, était le mari de la nourrice du premier hérétique, successeur et premier enfant d'Aménophis III : par suite, cet Aï avait bien 30 ans à la mort d'Aménophis, et il aurait vécu 116, ou 134, ou 133, ou 175 ans, suivant les listes. L'invraisemblance de ce résultat montre qu'il faut faire comme les Égyptiens eux-mêmes sur la table d'Abydos, et séparer les rois hérétiques des souverains légitimes. Toutefois, dans Manéthon, l'excédant introduit par les règnes des premiers se trouve compensé. Thotmès I ne figure dans aucune des listes manéthoniennes, et il a pu régner une quinzaine d'années, car on a une date de l'an 9 et il mourut âgé[1]. D'autre part, le règne d'Aménophis III, dont on a une date monumentale de l'an 36, est écourté dans Manéthon, et il faut peut-être lui attribuer les 40 ans donnés à tort par l'historien national à Aménophis-Ménéptah, fils de Ramsès II. De plus, les compilateurs ont complètement supprimé Aménophis II, qui régna au moins 26 ans. Grâce à toutes ces modifications, ils ont rétabli l'équilibre rompu par eux. Leurs totaux sont donc acceptables en définitive, et ils donnent un chiffre de 248 ans, auxquels il faut ajouter les 55 ans de Séti I omis dans toutes les listes entre Ramsès I et Ramsès II ; mais ces deux nombres ne font que 303, de sorte qu'il manque 90 ans pour que le temps écoulé entre Ramsès II et Amosis soit de 393 ans.

Les monuments confirment cette appréciation. L'officier Ahmès Pennekheb vécut d'Ahmès à Thotmès III[2], le scribe

1. Maspero, *Momies royales*, p. 581-582.
2. Lepsius, *Auswahl*, pl. 14.

Horemheb de Thotmès III à Aménophis III[1], et le roi Aï d'Aménophis III à Horemheb-Armaïs qui précéda ensuite de 5 ans Ramsès I, lequel régna 2 ans au plus et fut le père de Séti I. Trois âges d'hommes arrivent ainsi aux dernières années d'Armaïs-Horemheb, soit à 78 ans chacun, 234 ans : qu'on y ajoute les 5 années d'Armaïs-Horemheb, les 2 de Ramsès I, les 55 de Séti I et les 7 premières de Ramsès II, on n'aura toujours qu'un total de 303 ans, c'est-à-dire trois siècles au lieu de quatre.

Il faut conclure de là que les 393 ans de Manéthon ne visent pas l'expulsion attribuée à Amosis, mais bien le seul événement analogue et antérieur qui ait été confondu avec l'Expulsion, c'est-à-dire l'ère de renaissance inaugurée par Aseth. C'est le même point de départ que pour la stèle de l'an 400, et comme les quatre siècles de la stèle ne diffèrent que de 7 ans du chiffre manéthonien, il est aisé de voir que les deux comptes, d'intention identique, ont l'un et l'autre pour but de confronter deux des principales délivrances du pays : la restauration des coutumes nationales sous Aseth, et l'expulsion d'un adversaire redoutable sous Ramsès II. Seulement, Josèphe hésite ici dans ses assertions : tantôt il dit que les 393 ans allaient jusqu'au départ de Danaüs, c'est-à-dire jusqu'à l'an 7 de Ramsès, tantôt il affirme qu'ils allaient *jusqu'aux deux frères*, μεχρὶ τῶν δύο ἀδελφῶν, c'est-à-dire jusqu'à l'an 1er, puisqu'il ajoute alors que le départ eut lieu 7 ans après, ce qui complète les 400 ans. La première donnée paraît être simplement abréviative, et, en tous cas, ses 7 ans d'écart ne constitueraient pas une différence bien grande, mais la seconde version, plus détaillée, a l'avantage de s'accorder sur tous les points avec la stèle de l'an 400 et avec la date sothiaque de Ménéptah.

Ce sont d'utiles matériaux, qui toutefois nous apprendraient peu par eux-mêmes, si un autre document ne venait

1. Champollion, *Notices*, I, p. 492 et 835.

leur prêter et aussi leur emprunter une nouvelle valeur. On lit dans Clément d'Alexandrie, et le nombre qu'il donne, étant d'accord « avec la chronologie que ce père établit[1] », n'a pas été défiguré par les copistes, que l'Exode arriva au temps d'Inachus, Moïse étant sorti d'Égypte 345 ans avant la période sothiaque : γίνεται ἡ ἔξοδος κατὰ Ἴναχον πρὸ τῆς Σωθιακῆς περίοδου ἐξελθόντος ἐξ Αἰγύπτου Μουσέως ἔτεσι πρότερον τριακοσίοις τεσσαράκοντα πέντε[2]. Comme la période dont il s'agit est forcément celle qui commença en 1322 av. J.-C., les 345 ans qui la précèdent donnent la date de 1667.

Mais la date de 1667 tombe-t-elle au début de la XVIIIe dynastie, sous Amosis, ou remonte-t-elle plus haut? Pour le vérifier, on peut recourir d'abord à l'élément chronologique habituel, la durée des règnes. Dans ce cas, en partant de la première date à peu près fixe que nous possédions à moins de 50 ans[3], on arrive à des résultats appréciables.

Après la prise de Jérusalem, en 927 av. J.-C. d'après la chronologie de MM. Lenormant et Babelon[4], et après les premières années du règne de Sheshonq I, dont le début tomberait d'après Manéthon en 939 ou en 943, viennent les XXIe et XXe dynasties, en remontant le cours des siècles. La durée de la XXIe dynastie, sur laquelle les monuments ne nous renseignent guère, est dans les deux listes de l'Africain et d'Eusèbe, les seules que nous possédions ici, de 130 ou de 114 ans, deux chiffres qui s'accordent avec les

1. Fréret, t. X, édition de Septchênes, *Chronologie de Newton*, p. 95, et C. Müller, *Fragmenta historicorum Græcorum*, II, p. 577.

2. *Stromates*, I, 21.

3. Robiou, *Le Système chronologique de M. Lieblein*, II.

4. *Histoire ancienne de l'Orient*, t. VI, p. 260; cf. Bœckh, *Manetho;* C. Müller, *Fragmenta historicorum Græcorum*, II; Reinisch, *Zur Chronologie der alten Ægypter;* Unger, *Chronologie des Manetho;* Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient*, 1re édition; Meyer, *Geschichte des alten Ægyptens;* Erman, *Ægypten;* E. de Bunsen, *Proceedings*, février 1890; etc.

documents originaux[1]. La durée de la XXe dynastie est de 178 ans d'après Eusèbe, mais le chiffre paraît fort exagéré, parce que la XXe dynastie se compose de douze rois dont la moitié, les Ramsès IV à VIII et Méritum, furent les fils de Ramsès III qui mourut âgé[2]. Ces six rois, dont deux ou trois ont peut-être régné simultanément[3], n'ont pas dû survivre à leur père beaucoup plus de 30 ans. Quant aux autres règnes, on connaît les dates extrêmes de ceux de Ramsès III, 32 ans, et de Ramsès IX Neferkara, 19 ans; on possède en outre une date de Ramsès XII, l'an 27, et l'on n'a aucune raison pour attribuer une longue vie à Setnekht, à Ramsès X et à Ramsès XI, trois rois qui ont à peine laissé de traces : 32, 19 et 27 font 78, et si l'on accorde 27 ans à Setnekht, Ramsès X et Ramsès XI réunis, on aura, pour toute la dynastie, avec les 30 ans des six rois précités, le total de l'Africain, 135 ans, ce qui paraît très suffisant[4]. Pour la XIXe dynastie, ses derniers rois ont vécu dans un moment de crise, que l'état de leurs tombeaux inachevés et brusqués montre avoir été court. Ménéptah lui-même n'a pas pu régner longtemps : né d'une reine qui donna le jour au 2e, 4e et 16e fils de Ramsès III, il fut le 13e fils de ce roi, dont le 9e faisait déjà campagne avec son père l'an 5 d'un règne qui dura 67 ans. Ce sera donc beaucoup que d'accorder 30 ans aux trois ou quatre derniers rois de la dynastie, contemporains et ennemis les uns des autres. Avant eux, on a les 60 dernières années du règne de Ramsès II, puis les 303 années approximatives qui vont de l'an 7 du Pharaon au début de la XVIIIe dynastie. Dans l'évaluation de ces 303 ans, il n'y a pas à tenir compte du redoublement fautif des règnes de Ramsès II et de Ménéptah aux listes manéthoniennes, erreur

1. Lepsius, *Zeitschrift*, 1882, p. 14, et Maspero, *Momies royales*, p. 729-730.
2. Maspero, *Momies royales*, p. 769.
3. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, II, p. 180 et 185.
4. Cf. Maspero, *Momies royales*, p. 664-665.

causée par la confusion des deux Armaïs et imputable à Manéthon lui-même, car elle figure dans tous ses compilateurs, comme dans Josèphe, qui le cite intégralement.

En additionnant tous ces chiffres :

927, prise de Jérusalem,
16, premières années de Sheshonk,
130, XXIe dynastie,
135, XXe dynastie,
30, fin de la XIXe dynastie,
60, dernières années de Ramsès II,
303, de l'an 7 de Ramsès II à Amosis,

on obtient un total de : 1601 ans, qui s'écarte assez sensiblement de la date à atteindre, 1667. On n'arrive pas à 1667 même en majorant de 50 ans la date de la prise de Jérusalem. On n'y arrive pas non plus avec la généalogie des 22 architectes qui place, approximativement bien entendu, l'an 1261 sous Ramsès II ou Séti I, c'est-à-dire dans la première moitié du règne de Séti I, 1261 + 34 ans de Ramsès II + 303 = 1598. On y arrive encore moins avec les dates sothiaques d'après lesquelles l'an 1470 tomberait sous Thotmès III et l'an 1546 sous Aménophis I, ce qui placerait la première année d'Amosis entre 1580 et 1590.

Ainsi la série des rois, la liste des architectes et les levers de Sothis font ressortir une différence de plus d'un demi-siècle entre le prétendu Exode de 1667 et la première Expulsion sous Amosis. La date biblique de l'Exode ne confirme pas davantage l'opinion de Clément d'Alexandrie. L'Exode eut lieu 480 ans avant la fondation du temple par Salomon, qui régna encore 36 ans et mourut 5 ans avant la prise de Jérusalem en 927 ; par conséquent, 927 + 5 + 36 + 480 donnent 1448, ou, si l'on déplace d'une cinquantaine d'années la prise de Jérusalem, 1500, date fort éloignée de 1667. On conclura de tout ceci que l'Exode dont parle Clément d'Alexandrie n'est pas l'Exode, comme l'a cru à

tort M. Burnett[1], mais la Renaissance, de même que l'Expulsion dont parle Josèphe, et, dans ce cas, la date de la Renaissance sera fixée : ce sera l'an 1667 av. J.-C. précédant de 393 l'an de Ramsès I, qui tombera en 1274 av. J.-C., de sorte que l'ère de Ménophrès commencera bien sous Séti I Ménéptah.

VII

Conjecture sur l'époque de l'invasion des Pasteurs d'après une date sothiaque. Le Phénix. L'Exode

On remonterait plus haut encore que l'an 1667 avec une date sothiaque. Elle figure à la vérité dans une mention peu claire, et dans un groupe relativement récent de résumés chronologiques à demi calqués sur Manéthon, la Fausse Sothis, la Vieille Chronique et la Liste du Syncelle, mais elle n'est pas nécessairement fausse pour cela : les dates de ce genre ne s'inventent guère. Le Syncelle, invoquant à tort ou à raison le témoignage de Manéthon, place l'arrivée des Pasteurs vers l'an 700 d'un cycle sothiaque, celui qui a commencé en 2782 et fini en 1322 av. J.-C. forcément, et alors l'invasion des Pasteurs daterait de l'an 2082. C'est là, du moins, une des manières dont on peut interpréter le passage suivant, où l'indication du cycle serait insérée d'une manière absurde suivant Letronne[2] : Τούτῳ τῷ ε' ἔτει, τοῦ κε' βασιλεύσαντος Κογχάρεως τῆς Αἰγύπτου ἐπὶ τῆς ις' δυναστείας τοῦ κυνικοῦ λεγομένου κύκλου παρὰ τῷ Μανεθῷ, ἀπὸ τοῦ πρώτου βασιλέως καὶ οἰκιστοῦ Μεστραίμ τῆς Αἰγύπτου, πληροῦνται ἔτη ψ', βασιλέων κε'[3] « Dans cette » cinquième (et dernière) année de Konkharis, le 25e roi » d'Égypte, sous la XVIe dynastie du cycle appelé cani- » culaire dans Manéthon, il y eut depuis le premier roi et

1. *Proceedings*, février 1890, p. 169.
2. Biot, *Sur l'année vague des Égyptiens*, p. 27.
3. *Fragmenta historicorum Graecorum*, II, p. 608.

» fondateur de l'empire égyptien Mestraïm, 700 ans, de » 25 rois ». Viennent ensuite les rois Pasteurs. Le Syncelle avait compris que la période dont il parle devait commencer juste l'an 1er du premier roi, car sa liste modifie dans ce sens celle de la Fausse Sothis : toutes deux attribuent moins de trente rois aux seize premières dynasties, mais le total des années étant de 627 dans la Fausse Sothis, la Vieille Chronique a 633, il a ajouté dans le Canon du Syncelle 1 an au règne de Konkharis et 72 ans appartenant à deux rois anonymes, pour faire 700 ans. La surcharge et son motif sont visibles : ils proviennent d'une fausse interprétation de quelque théorie rattachant les dates égyptiennes à la période sothiaque. Il reste une trace de cet arrangement dans un passage de la Vieille Chronique qui désigne ainsi les quinze premières dynasties : γενεαὶ ιε' κυνικοῦ κύκλου ἀνεγράφησαν ἐν ἔτεσι υμγ'[1], « quinze générations (ou races, ou maisons) furent » inscrites dans le cycle sothiaque, jusqu'à l'année 443[2] », soit en 2339, vers le temps d'Abraham et de Chodorlahomor. Dans la Fausse Sothis, ces quinze générations sont quinze rois ayant régné 438 ans[3].

Fréret, dans ses *Observations sur la Chronologie de Newton*, n'a pas craint d'utiliser le renseignement du Syncelle pour fixer l'époque de l'Expulsion des Pasteurs. Il raisonne ainsi. Josèphe dit que « les Pasteurs furent entièrement chassés d'Égypte 511 ans après leur première invasion, et l'invasion s'était faite, selon le même Manéthon, » l'an 700 du cycle sothiaque, ou de la période chronologique » et religieuse des Égyptiens ». Ce cycle ne peut être que celui qui a précédé l'ère de Ménophrès et qui a commencé par conséquent 1460 ans avant l'an 1322, en 2781 (*sic*), de sorte que la domination des Pasteurs a cessé 511 ans[4] après l'an 700

1. Bœckh, *Manetho*, p. 41.
2. Champollion-Figeac, *Égypte ancienne*, p. 266.
3. Lepsius, *Chronologie*, p. 442.
4. Josèphe, *Contre Apion*, I, 14.

du cycle, ou 511 ans après 2081 (*sic*), c'est-à-dire en 1570 av. J.-C.[1] On remarquera que la date obtenue par Fréret coïncide à une dizaine d'années près avec celle que suggère pour la même expulsion des Pasteurs le lever sothiaque du *Papyrus Ebers*, en 1546, l'an 9 d'Aménophis I : Amosis, le père d'Aménophis I, ayant régné selon Manéthon 25 ans après avoir chassé les Pasteurs, 25 + 9 + 1546 donnent 1580 pour la date de l'Expulsion sous Amosis. La coïncidence paraîtra plus frappante encore si l'on admet que les 700 ans du Syncelle peuvent être un chiffre rond, comme, dans la Bible, les quatre siècles attribués parfois au séjour des Hébreux en Égypte[2], qui fut en réalité de 430 ans[3].

Ainsi, il y a coïncidence entre les dates sothiaques fournies par les monuments égyptiens, *Papyrus Ebers*, inscription de Ménéptah et calendrier d'Éléphantine, et les dates sothiaques fournies par les anciens auteurs, Clément d'Alexandrie et le Syncelle.

On pourrait mettre aussi en accord avec la période sothiaque les apparitions du Phénix mentionnées par Tacite au sujet d'un faux Phénix du temps de Tibère : *prioresque alites, Sesostride primum post Amaside dominantibus, dein Ptolemæo, qui ex Macedonibus tertius regnavit, in civitatem cui Heliopolis nomen advolavisse*[4]. Entre Sésostris et Amosis, Pharaons célèbres, ou plutôt entre leurs prédécesseurs immédiats, Séti-Ménophrès et Apriès, il y a une demi-période sothiaque, de 1322 à 592, et Ptolémée III, d'autre part, est le roi sous lequel une tentative infructueuse fut faite, avec le Décret de Canope, pour fixer l'année, c'est-à-dire pour fonder une ère. Tacite dit que le Phénix se montrait au bout de 1461 ans[5] vagues, correspondant à

1. Fréret, édition de Septchênes, t. IX, p. 53-55.
2. *Genèse*, XV, 13, et *Actes des Apôtres*, VII, 6.
3. *Exode*, XII, 40, et saint Paul, *Épîtres aux Galates*, III, 17.
4. *Annales*, VI, 28.
5. Cf. Columelle, III, 6.

1460 années fixes, ou, d'après une opinion plus répandue, tous les 500 ans. Ce dernier renseignement provient d'Hérodote[1], dont l'autorité fut si grande chez les anciens, mais qui voyait les choses très en gros dans ses mesures et dans ses comptes. Il est fort possible que les 500 ans d'Hérodote ne diffèrent pas, au fond, des 730 ans de la demi-période sothiaque : après avoir laissé tomber les 30 ans pour s'en tenir à un chiffre rond, l'historien aurait confondu le nombre de 700, qui ne dit rien quand on ne connaît pas la période sothiaque, avec celui de 500 qui rentre dans la mnémotechnie décimale. Les différentes durées que les anciens donnent encore à l'ère du Phénix, 540, ou 560, ou 660[2], variantes d'un passage de Pline, 1000[3], et 7006[4], semblent bien osciller autour de la période et de la demi-période sothiaques mal comprises : un nombre aussi net que 500 n'aurait pas été déformé de la sorte. Le chanoine Corneille de Pauw, qui publia une édition d'Horapollon en 1727, proposait déjà de corriger dans son auteur[5] 500 en 1461 au sujet de la vie du Phénix[6]. De même, à la suite de quelques savants des XVIIe et XVIIIe siècles[7], Hincks[8] a pensé qu'il s'agit de la période sothiaque dans le passage de Manilius cité par Pline[9], sur le Phénix dont le retour après 509, ou 911, ou 40, ou 540 années, etc., selon les variantes, marquait la conversion de la grande année, *hujus alitis vita magni conversionem anni fieri prodidit idem Manilius*. D'autres savants, Lep-

1. II, 73.
2. Pline, X, 2; cf. Lepsius, *Chronologie*, p. 170.
3. Martial, *Épigrammes*, V, 7; Claudien, *Phénix*, 27, etc.
4. Tzétzès, *Chiliades*, V, 6, 395.
5. I, 35.
6. Leemans, *Horapollon*, p. 244.
7. Des Vignoles, *Chronologie de l'Histoire sainte*, II, p. 665 et 671; Jablonski, *Opuscules*, II, p. 238-239; Schmidt, *Dissertatio de Sacerdotibus et Sacrificiis Ægyptiorum*, p. 164; etc.
8. *On the Years and Cycles used by the ancient Egyptians*, dans les *Transactions of the R. Irish Acad.*, vol. XVIII, part 2, p. 38.
9. X, 2.

sius et Mahler[1], ont cru depuis pouvoir admettre les 500 ans, mais en les rattachant de différentes manières à la période sothiaque.

On en revient toujours à celle-ci au sujet du Phénix, qui est certainement un symbole caniculaire, comme les textes des Pyramides suffisent à le montrer. Il y détermine, à cause de son nom égyptien *bennu*, le mot *ubn*[2], emblème de Sothis. Il y détermine encore, avec l'eau ou en variante avec l'eau, le mot *bah*, l'abondance produite par la crue du Nil[3], c'est-à-dire par le retour de l'année solaire[4] qu'annonçait le lever de Sothis; il y accompagne sous le même nom de *Bah* et dans le même sens d'abondance annuelle le dieu des récoltes annuelles, *Nepra*, le Grain[5]. Enfin, il y est représenté, avec ce mot *Bah* comme sous ce nom de *Bah*, perché sur une pyramide de formes assez variées[6], que M. Brugsch regarde comme le triangle zodiacal[7], ce qui explique bien pourquoi un temple d'Héliopolis s'appelait indifféremment Palais du Pyramidion, *Ha-benben*, ou Palais du Phénix, *Ha-bennu*[8]. Le même temple figure sous le dernier nom dans les textes de la VIe dynastie[9], et ceci fortifie l'opinion que, dès lors, l'année sothiaque était connue depuis longtemps.

Après avoir fait ressortir l'accord et l'importance des dates sothiaques, il reste à montrer que ces dates ne sont

1. *Zeitschrift*, 1890, p. 121-124.
2. *Unas*, l. 484; *Pepi I*, l. 638; *Merenra*, l. 203, et *Pepi II*, l. 663.
3. *Unas*, l. 124; *Teta*, l. 243; *Pepi I*, l. 66, 214 et 215, et *Pepi II*, l. 706, 980 et 1026.
4. Cf. Horapollon, I, 34 et 35.
5. *Pepi I*, l. 219.
6. Lepsius, *Todtenbuch*, pl. 41; Naville, *Todtenbuch*, I, pl. 123; Le Page Renouf, *Proceedings*, mars 1895, pl. 27-28; J. de Rougé, *Géographie de la Basse-Égypte*, p. 98, et *Edfou*, pl. 63; etc.
7. *Proceedings*, juin 1893, p. 388-391.
8. Cf. Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, III, p. 161.
9. *Merenra*, l. 203, et *Pepi II*, l. 663; cf. *Abydos*, I, p. 51.

pas contredites par les computs dynastiques dont les hiéroglyphiques et Manéthon suggèrent l'idée. Pour ceci, il suffira de dresser le tableau des résultats précédemment obtenus, en tenant compte de l'impression que laissent les monuments des époques troublées, comme la fin des XIXe et XXe dynasties, et en faisant observer que plusieurs parties de ce tableau sont nécessairement conjecturales :

927	Prise de Jérusalem par Sheshonk.....	927
5?	Premières années du règne de Sheshonk.....	927-932
114	Ans de la XXIe dynastie (l'Africain).....	932-1046
135	Ans de la XXe dynastie (l'Africain).....	1046-1181
7	Séti II, Amenmésès et Tauser (Manéthon).....	1181-1188
19	Ménéptah (Manéthon). Exode ou Expulsion. En 1206, l'an 2, lever de Sothis.....	1188-1207
67	Ramsès II (Monuments). En 1267, l'an 7, stèle de 400, et expulsion d'Armaïs-Danaüs.....	1207-1274
55	Séti Ier Ménéptah (Manéthon). En 1322, l'an 7, ère de Ménophrès (Théon).....	1274-1329
2	Ramsès Ier (Monuments).....	1329-1331
41	Horus-Armaïs-Horemheb (Manéthon). Expulsion ou Exode, l'an 13, en 1359 (Josèphe)...	1331-1372
40	Aménophis III (Manéthon ?).....	1372-1412
15?	Thotmès IV.....	1412-1427
26	Aménophis II (Monuments). En 1448, Expulsion et Exode (Josèphe et la Bible).....	1427-1453
54	Thotmès III (Monuments). En 1470, l'an 37, lever de Sothis.....	1453-1507
13	Thotmès II-Chébron (Manéthon).....	1507-1520
15?	Thotmès Ier.....	1520-1535
20	Aménophis Ier (Manéthon). En 1546, l'an 9, lever de Sothis.....	1536-1555
25	Ahmès Ier (Manéthon). En 1580, grande Expulsion ou Exode.....	1555-1580
511	Domination des Pasteurs (Josèphe et le Syncelle). En 1667, ère d'Aseth.....	1580-2091
2091		

On voit que l'Exode, qui eut lieu, selon l'Écriture, 480 ans avant la fondation du temple par Salomon et 41 autres années avant la prise de Jérusalem par Sheshonk[1] en 927, tombera en 1448 bien loin de Ménéptah, au temps duquel, d'ailleurs, Israël habitait déjà la Palestine[2]. M. Babelon, qui place la mort de Josué « dans la seconde moitié du » XIVe siècle », pense « qu'il faudra réduire le temps écoulé » de la sortie d'Égypte à l'établissement de la monarchie » en Israël beaucoup plus que ne le faisait aucun des calculs » jusqu'à présent proposés[3] ». Si l'on rive l'Exode à Ménéptah ou à ses successeurs, la conséquence est forcée en effet; mais, en réalité, rien n'oblige à rajeunir l'Exode et à douter des 400 ans écoulés entre la fondation du temple et la sortie d'Égypte : si Josèphe parle de 592 ans, c'est qu'il confond l'Exode avec la grande Expulsion qui eut lieu sous Amosis. En acceptant le chiffre biblique, le Pharaon de l'Exode sera Aménophis II ou Thotmès IV; le Pharaon de l'Oppression sera, comme l'a pensé M. Schwartz[4], Misphragmouthosis-Thotmès III, conformément aux indications fournies par Josèphe et par l'Africain d'après Manéthon ; le roi Cénéphren, contemporain de Moïse au dire d'Eusèbe[5], pourra être Chébron, c'est-à-dire Thotmès II; le nom de Ramsès donné par la Bible à l'une des villes que bâtissaient les Hébreux sera une désignation postérieure, comme l'a pensé M. Lieblein, et les travaux de l'autre ville, Pithom, auront été commencés ou recommencés par les Thotmès, ce qui n'a rien de surprenant, car on a trouvé même un sphinx de la XIIe dynastie dans les ruines encore incomplètement fouillées de Pithom.

1. *I Rois*, VI, 1, XI, 42 et XIV, 27, et *II Chroniques*, III. 2, IX, 30, et XII, 2; cf. *Juges*, XI, 26.
2. Flinders Petrie, *Catalogue of Antiquities from Thebes*, p. 11.
3. *Histoire ancienne de l'Orient*, VI, p. 203 et 208.
4. *Proceedings*, février 1890, p. 169.
5. *Préparation évangélique*, IX, 27.

Les autres Exodes mentionnés par les compilateurs de Manéthon pourraient avoir été de petits Exodes partiels, liés aux différentes expulsions des Pasteurs et pris tour à tour pour le véritable par les compilateurs anciens comme par les savants modernes[1]; en d'autres termes, les Pasteurs auraient entraîné d'ordinaire, dans leurs déplacements, quelque portion du peuple hébreu. Ainsi s'expliquerait, sans parler des noms géographiques *Jacob-el* et *Joseph-el*, le fait qu'au temps de Thotmès III il y avait en Palestine des *Aperiu*. Par contre, il a pu rester des Hébreux en Égypte après l'Exode, comme l'admettait Chabas[2]. Il faut se souvenir qu'il s'agit ici d'un peuple qui fut essentiellement nomade à l'origine, dont une tribu serait allée jusqu'en Arabie[3] fonder la Mecque, d'après M. Dozy, et qui tenta plusieurs établissements en Palestine durant son séjour en Égypte, sous la XVIIIe dynastie. « C'est ainsi qu'il est » question d'une expédition entreprise par les fils d'Éphraïm » contre les habitants de Gath, dont ils voulaient prendre » les bestiaux et qui les tuèrent. Une fille d'Éphraïm fonda » plusieurs villes dans le pays de Chanaan. Enfin, on ra- » conte que des membres de la famille de Séla, fils de Juda, » firent quelques conquêtes sur le territoire des Moabites[4]. »

VIII

Durée probable de l'Empire égyptien. Conclusion

Le tableau qui précède mesure une période assez considérable, dans laquelle les dates sothiaques et leurs dépen-

1. Cf. Lewis, *Proceedings*, février 1890, p. 167.
2. *Recherches sur la XIXe dynastie*, p. 163.
3. *I Chroniques*, IV, 42-43.
4. Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, VI, p. 160.

dances vont de 2006 à 1291. L'autorité du Décret de Canope et de Censorinus le mènerait jusqu'aux Ptolémées en 238 av. J.-C., et jusqu'aux Antonins en 138 ap. J.-C.; on pourrait même le pousser, mais beaucoup plus conjecturalement, jusqu'au début de l'Empire, que Manéthon place 3555 ans avant la XVe dynastie qui précéda la conquête de l'Égypte par Alexandre, c'est-à-dire, environ 3900 ans avant notre ère. Bien que tiré du Syncelle[1], le renseignement ne manque pas de vraisemblance; il cadrerait, de plus, avec le résumé fourni par le fragment n° 1 du *Papyrus royal de Turin*, si l'on osait interpréter un texte en aussi mauvais état.

Cette page, où commençait après un titre perdu une liste des rois d'Égypte depuis Ménès jusqu'au moment de la rédaction du Papyrus, sous la XVIIIe ou la XIXe dynastie[2], fait précéder la liste des Pharaons par un résumé général, allant des rois humains aux dieux dynastes. Les règnes humains y forment deux séries, pour chacune desquelles le nombre des rois, celui de leurs années de règne et celui de leurs années de vie, avec l'excédant de leurs vies sur leurs règnes, étaient totalisés. Les deux séries comprennent 19 *hen* ou siècles égyptiens[3] de 120 ans d'après Hincks et Brugsch[4], puisqu'ils équivalent à 2200 et quelques années, et ces *hen* de 120 ans, entrevus par Géminus[5], représentent probablement les mois de la période sothiaque ou année de Dieu, dont les deux grand *hen-ti* seraient les semestres. La page dont il s'agit a été fort exactement traduite par E. de Rougé dans son mémoire sur l'Ancien Empire[6], et il suffira d'encadrer le texte dans une restitution en italique

1. C. Müller, *Fragmenta historicorum Græcorum*, II, p. 534.
2. Lepsius, *Chronologie*, p. 53.
3. Cf. Le Page Renouf, *Proceedings*, janvier 1894, p. 69.
4. Brugsch, *Dictionnaire*, p. 972-973.
5. Cf. Jablonski, *Opuscules*, II, p. 254.
6. *Mémoires sur les six premières dynasties*, p. 162-163.

des mots perdus, pour faire comprendre l'explication proposée ici :

Premiers rois : leurs règnes, tant d'années, leur vie, tant d'années, leur nombre, tant ;

L. 1 *ont fait leurs règnes* et leurs (années) 1000 (plus?) *ans de différence.*

L. 2 *Seconds rois : leurs règnes* + (20 ?), leurs années 1100 (plus ?),

L. 3 *leur nombre,* + 10, ont fait en leurs règnes

L. 4 *et leurs années, différence, tant. Total général :* leurs (règnes), 330[1], la durée (de leur vie),

L. 5 *tant d'années, leurs règnes,* + 10, leurs règnes et leurs années de vie, ans 1000 (plus ?)

L. 6 *de différence. En tout,* hen 19, années 11, mois 4, jours 2 (2 ?) *de règne :*

L. 7 *cela fait en ans et* hen qui leur appartiennent, hen 19, ans 2200 (plus ?).

L. 8 Intronisées chacune par ? un père, femmes[2] 7, leurs années, leur durée de vie,

L. 9 *tant ;* (les temps ?) des Shesu-hor, ans 12, 420 (plus ?)

L. 10 *et* les règnes jusqu'aux Shesu-hor, ans 22, 300 (plus ?).

Il reste de la ligne suivante « le roi de la Haute et de la » Basse-Égypte, Ménès, V. S. F. », et la série des rois commence ensuite depuis Ménès, mentionné de nouveau à la ligne 12.

Ce qu'il y a là de plus intéressant, c'est le nombre d'années des règnes 2200 et plus : il s'ensuit que le chiffre de la durée de l'empire tombait, lors de la rédaction du Papyrus, dans un troisième millénaire inachevé. De la sorte, l'empire n'existait pas depuis 3000 ans au Nouvel Empire, et ainsi on ne peut lui assigner une durée de 5000 ans, 1500 ans plus tard, c'est-à-dire au commencement de notre ère. Cette

1. Cf. Hérodote, II, 100.
2. Cf. Hérodote, II, 100, et Diodore, I, 44.

conclusion nous ramène au total conservé par le Syncelle. En effet, si le Papyrus s'était arrêté au règne d'Ahmès, premier roi du Nouvel Empire, on aurait, avec les 1585 ans du début de ce règne et les 19 *hen* ou 2280 ans + 11 du Papyrus, un total de 3876 ans, qui ne différerait que fort peu des 3900 ou 3892 ans de la donnée manéthonienne. La différence pourrait porter sur les sept reines du Papyrus.

Peut-être serait-il à propos, maintenant, de résumer dans ce qu'elle a d'essentiel cette longue dissertation. Son principe est que tout peuple garde en sa mémoire quelques grandes dates facilement calculées, maintenues et transmises, véritables médailles historiques dont la précision résume et perpétue le passé. La stabilité de pareils souvenirs assure leur véracité, et, quand on en rencontre quelques-uns, il est assurément légitime de les prendre en considération, surtout si nombre de circonstances caractéristiques les appuient. L'un des plus importants, pour l'Égypte, est la date de l'an 400, qui va de Ramsès II, d'après la stèle de Tanis, au roi Pasteur sous lequel eut lieu la renaissance de la civilisation égyptienne. Rapprochée des 393 ans qui, selon Josèphe, séparent l'an 1er de Ramsès II de l'Expulsion des Pasteurs ou en d'autre termes de l'Exode des Hébreux, cette date prouve sans réplique que Josèphe a confondu ici l'Expulsion ou l'Exode avec la Renaissance qui eut lieu sous les Pasteurs. La même confusion est fréquente chez les abréviateurs de Manéthon, et on doit la reconnaître dans Clément d'Alexandrie, quand il place l'Exode 345 ans avant le début d'une période sothiaque, en 1667 av. J.-C. En effet, pour ne rappeler que cette preuve, deux dates sothiaques tombent, avec la plus grande vraisemblance, sous Thotmès III en 1470 et sous Aménophis I en 1546, c'est-à-dire pour la dernière 40 ans au plus après le début de la XVIIIe dynastie, époque de la véritable première Expulsion connue. L'événement de 1667 n'est donc pas cette Expulsion, et il ne peut être par suite que la Renaissance. Mais si

l'ère de la Renaissance ou d'Aseth commence en 1667, sa 400e année, sous Ramsès II, tombera en 1267, l'an 7, puisque l'an 1er correspond à la 393e année de la même ère, et l'on aura ainsi la date de l'un des plus grands règnes de la haute antiquité.

Cette conclusion n'a pas seulement pour elle la combinaison des chiffres de Josèphe et de Clément d'Alexandrie avec le chiffre de la stèle ; elle est encore corroborée par des témoignages purement pharaoniques, les deux levers de Sothis qui viennent d'être rappelés, celui qu'a signalé M. Flinders Petrie, et la série des 22 architectes qui se sont succédé de Ramsès II à Amosis. En conséquence, elle apparaît au moins comme probable, sinon comme prouvée, et, en conséquence aussi, toutes les dates sothiaques que nous connaissons forment un ensemble concordant.

LA

MENTION DES HÉBREUX PAR LES ÉGYPTIENS

S'ACCORDE-T-ELLE AVEC

LA DATE DE L'EXODE?[1]

I

Le vieux voyageur Cosmas prétendait que les traces laissées par les chariots des Israélites, lors de l'Exode, étaient toujours visibles de son temps aux bords de la mer Rouge. La même tendance à discerner trop facilement les vestiges du passé existe encore. C'est ainsi que Ch. Lenormant crut, comme le Dr Heath, voir l'Exode dans les hiéroglyphes, et Chabas, qui l'attaqua vivement sur ce point, n'a pas échappé lui-même à la critique pour son identification des Hébreux avec les Aperu de certains textes. L'opinion de Chabas, presque abandonnée aujourd'hui après avoir été admise de prime abord, ne pouvait assurément s'imposer d'une manière définitive, mais elle ne mérite peut-être pas non plus le discrédit qui l'a frappée.

Des deux principales objections pouvant lui faire échec, l'une philologique, l'autre historique, la première, que le *p* égyptien ne saurait représenter le *b* hébraïque, est peu décisive. Il serait étonnant, quand le *b* égyptien pouvait de-

1. *Mélanges Charles de Harlez*, 1896, p. 170-175.

venir dans les transcriptions de mots sémitiques *f*, *ua*[1] et *m*, que le *p* fût demeuré inflexible malgré les formes *bp* pour *b* et *pb* pour *p*[2] qu'on trouve dans les hiéroglyphes. Aussi l'objection a-t-elle plié à la longue et se réduit-elle parfois à un *peut-être :* le nom géographique Tapunu *est peut-être Dibon de Juda*[3]. Ces sortes de changements ont lieu dans presque toutes les langues. Les Grecs prononçaient *Bubastis* au lieu de *Pi-beset*, et *Apriès* au lieu d'*Abra*. Les cunéiformes transcrivaient *p* par *b*, comme *b* par *p*, dans les prénoms de Thotmès III et d'Aménophis, et la *Kepen* égyptienne n'est assurément pas autre chose que la *Gubla* ou *Gebel* sémitique[4], la *Byblos* grecque[5].

La seconde objection, que Chabas serait en désaccord avec la théorie habituelle de l'Exode, a plus d'importance que la première.

Voici d'abord les textes, bien connus, qui mentionnent les Aperu d'une manière significative. Au fragment d'histoire ou de conte du *Papyrus Harris n° 500*[6], le héros égyptien, Thoti, propose au chef de Joppé de faire courir « un des » Apuiru » comme messager. Aux *Papyrus de Leyde*, étudiés par Chabas, deux lettres parlent de la nourriture à fournir « aux Apuiriu qui charrient la pierre pour le grand » pylône de Pa-Ramsès Mériamen », Ramsès II, et « aux » Aperu qui charrient la pierre pour le temple du soleil de » Ramsès-Mériamen, au sud de Memphis »[7]. Au *Grand Papyrus Harris*, 2.083 Apuiru sont mentionnés avec leurs chefs ou Marinas, comme dépendant du temple d'Hélio-

1. Maspero, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1879, p. 47.
2. Cf. *Tobtenbuch*, édition Naville, t. II, pl. 44.
3. Maspero, *Zeitschrift*, 1881, p. 129 ; cf. *Nombres*, XXI, 30.
4. *Ezéchiel*, XXVII, 9, et *Psaumes*, LXXXII, 7.
5. Chabas, *Voyage d'un Égyptien*, p. 157-158 ; F. de Saulcy, *Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne*, t. VI, p. 200, et Krall, *Studien*, t. III, p. 5.
6. Verso, pl. 1, l. 5.
7. Chabas, *Mélanges égyptologiques*, t. I, p. 49, et t. II, p. 142 et suiv.

polis[1]. Enfin, la stèle dite de Hamamat désigne comme faisant partie d'une expédition envoyée par Ramsès IV, 800 Aperu des auxiliaires étrangers d'An, le désert avoisinant Héliopolis[2].

Une classe de gens nommés Aperu figure bien encore, dès l'Ancien Empire, dans un grand nombre de textes, mais il faut les distinguer des premiers Aperu, dont le nom seul est accompagné du signe des étrangers. Le nom des Aperu indigènes s'écrit de plus par un signe spécial, et désigne uniquement les marins composant « l'équipage d'une barque »; le mot *aper* signifie « équiper ».

On voit de suite que la présence des Hébreux en Palestine sous Thotmès III et en Égypte sous Ramsès IV est embarrassante quand on place l'Exode à la fin de la XIXe dynastie[3], après Thotmès III et avant Ramsès IV, comme le font presque tous les savants : seulement faut-il placer l'Exode à la fin de la XIXe dynastie? C'est une question, car il y a réponse aux arguments qui appuient cette date que rien ne rend nécessaire.

II

En premier lieu, les troubles qu'on suppose avoir existé en Égypte lorsque les Hébreux s'enfuirent, ne caractérisent pas la XIXe dynastie : la XVIIIe finit de même avec les rois hérétiques. D'ailleurs, dans l'état de guerre continuel où vécut le pays sous le Nouvel Empire, les plus grands règnes ont pu avoir leurs revers, que les textes n'auraient pas mentionnés, selon la coutume. L'histoire moderne nous fournit des exemples sans nombre de la facilité avec laquelle un pays peut être traversé en temps de guerre : ainsi, sous Louis XIV, en 1707, un parti d'ennemis enleva dans la

1. Pl. 31, l. 8.
2. L. 17.
3. Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, t. II, p. 134.

plaine de Billancourt, près du pont de Sèvres, le premier écuyer du roi, Beringhen, et aurait pu s'emparer du duc d'Orléans, « dont ils méprisèrent le carrosse » ; quelques-uns même, déguisés, « eurent la hardiesse d'aller voir souper le » Roi à Versailles »[1].

D'autre part, le long règne antérieur à l'Exode peut se retrouver dans ceux de Thotmès III ou d'Aménophis III aussi bien que dans celui de Ramsès II, puisque la durée de ce long règne n'est pas précisée dans la Bible.

Enfin, la construction par les Hébreux de villes nommées Ramsès et Pithom ne prouve pas que ces villes datent des Ramessides. La Bible nomme, comme on le sait, pays de Ramsès la contrée que les Hébreux occupèrent bien avant l'Exode[2], c'est-à-dire au temps de Joseph et des Pasteurs. Ce fait montre qu'une certaine ville, ou région, avait pris d'une manière rétrospective le nom du plus célèbre des rois égyptiens, et que ce nom passa dans la rédaction de la *Genèse* : de même, en poésie, nous intervertissons parfois les noms de Lutèce et de Paris, ou de Byzance et de Constantinople. Quant à Pithom, où dominent les monuments de Ramsès II, c'est sans doute que cette ville frontière, dont le site n'est pas entièrement fouillé encore et où l'on a trouvé un sphinx de la XIIe dynastie, a subi le sort des villes frontières, sujettes à être détruites et rebâties plusieurs fois.

III

Ces conclusions laissent toute sa valeur à un renseignement qu'on peut considérer comme capital, la date de l'Exode fournie par le *Livre des Rois* : les grandes dates populaires

1. Saint-Simon, édition Cheruel et Regnier fils, t. V, chap. IX, p. 159-162.

2. *Genèse*, XLVII, 11 ; cf. Lieblein, *Recherches sur la Chronologie égyptienne*, p. 137-138.

établies comme celle-là, sur place, et d'après des documents que nous n'avons plus, méritent sans doute une tout autre confiance que nos calculs hypothétiques.

Selon le *Livre des Rois,* il se serait écoulé 480 ans entre l'Exode et la fondation du temple par Salomon[1], ce qui reporte l'Exode vers le XVe siècle av. J.-C., sous la XVIIIe dynastie, et rend à la période des Juges son développement normal. Placer Moïse après Ramsès II, qui régna au XIIIe siècle, comme les plus récents travaux de l'égyptologie permettent de le constater, c'est à la fois rejeter la date du *Livre des Rois* et diminuer de moitié le temps des Juges. Aussi voit-on certains savants hésiter inconsciemment devant cette conclusion, et tantôt l'admettre, tantôt la contredire. Renan, dans son *Histoire du peuple d'Israël,* dit que « Moïse est antérieur de quatorze à quinze cents ans à » Jésus[2] », puis il fait débuter vers 1300 le règne de Ramsès II, après lequel il place l'Exode sous Séti II[3], comme le voulait Osburn. De même, dans la nouvelle édition de la Bible d'Oxford, l'Exode est daté de l'an 1469[4] et présenté comme postérieur au règne de Ramsès II, 1330 ans av. J.-C.[5]

Tout s'éclaircirait cependant si l'on tenait compte de la manière dont Manéthon raconte l'Expulsion des Pasteurs, qu'il associe intimement aux Hébreux d'après Josèphe. L'historien national de l'Égypte montre les Pasteurs défaits et chassés à quatre ou cinq reprises différentes, c'est-à-dire sous Amosis (Ahmès Ier), sous un Thotmès, fils de Misphragmouthosis (Thotmès IV, petit-fils de Thotmès III), sous les hérétiques désignés par le nom générique d'Akhenkhérès ou Khérès, le Cenchrée de nos vieux chroniqueurs euro-

1. *I Rois*, VI, 1.
2. T. I, préface, p. XVIII; cf. p. 211.
3. *Ibid.*, p. 136, note 1.
4. *Chronology of the Kings*, p. 46.
5. Planche 29, et *Glossary of Antiquities*, *Customs*, etc., p. 171.

péens[1], enfin sous un Aménophis (Ménéptah ?) qu'il confond malheureusement avec l'Horus contemporain des hérétiques, ce qui peut faire douter de ce dernier épisode[2]. En tout cas, il ressort bien du récit de Manéthon qu'il y eut avec ces expulsions autant d'Exodes, subordonnés aux succès ou aux revers des ennemis de l'Égypte, et plus ou moins partiels. M. Babelon cite, dans son *Histoire ancienne de l'Orient*[3], divers établissements des Juifs en Palestine durant leur séjour en Égypte. Le principal Exode aurait été celui de Moïse, et les autres sorties auraient été presque complètement négligées comme peu importantes par l'écrivain biblique. Il faudrait alors faire de Moïse, vers 1450, le contemporain de Thotmès III ou d'Aménophis III, dont les longs règnes sont d'ailleurs peu distants l'un de l'autre.

La théorie des sorties successives expliquerait d'une manière satisfaisante la présence en Palestine des Aperu sous Thotmès III, d'après l'histoire de Thoti, comme des Habiri[4] sous les derniers Aménophis, d'après les tablettes cunéiformes. La soumission des tribus de Jacob-el et de Joseph-el par Thotmès III concorde parfaitement avec la mention des Aperu sous le même roi ; ce seraient là des Hébreux chassés par l'expulsion d'Amosis. Les Habiri des tablettes cunéiformes, très contestés il est vrai[5], seraient les mêmes ou ceux du grand Exode. Les Aperu de Ramsès II se rattacheraient à l'Exode du temps de Ménéptah. Les

1. Cf. Grégoire de Tours, *Histoire ecclésiastique des Francs*, I; Mac Geoghan, *History of Island*, translated by Patrick O'Kelly, p. 48; etc.

2. *Fragmenta historicorum Græcorum*, édition Didot, t. II, p. 174-178, et Josèphe, *Contre Apion*, I, 14, 16 et 26-27.

3. T. VI, p. 208.

4. Cf. Sayce, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1888, p. 490 et 493.

5. Halévy, *Journal asiatique*, novembre-décembre 1891, p. 547, et Fr. Hommel, *Proceedings*, mai 1895, p. 203; cf. Delattre, *Journal asiatique*, septembre-octobre 1892, p. 286-291.

Aperu du temps de Ramsès III seraient des prisonniers de guerre, et les Aperu du désert seraient, comme l'admet Chabas[1], un reste de population n'ayant pas suivi tout d'abord le gros des émigrants. Il semble ainsi que les anciens Hébreux, difficilement saisissables grâce à leur vie nomade, aient flotté longtemps de l'Égypte à la Palestine, abordant ou quittant l'un ou l'autre de ces pays selon les circonstances.

Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas qu'il y ait eu des Hébreux en Palestine sous la XVIIIe dynastie et en Égypte sous la XXe, de sorte que l'opinion de Chabas sur le nom égyptien des Hébreux restera probable ou possible, si elle n'est pas certaine. Il faudrait, pour la rejeter, admettre qu'il exista dans les régions occupées par les Hébreux, et aux mêmes époques, une population d'un nom analogue au leur, nomade comme eux, et assujettie aux mêmes travaux qu'eux par les Égyptiens. Mais quelle raison y aura-t-il de leur superposer cette espèce de double ethnique, si bon nombre d'Hébreux ont abandonné l'Égypte et gagné la Palestine à plusieurs reprises, et non en bloc avec le grand Exode ? L'existence du double des Hébreux, inconnu par ailleurs, serait assurément plus surprenante que la connaissance par les Égyptiens d'une race qui a si longtemps habité l'Égypte.

1. *Recherches sur la XIXe dynastie*, p. 163.

LE

LIÈVRE DANS LA MYTHOLOGIE[1]

Le Lièvre de la Lune

I

Dans l'ouvrage *Mythes, Cultes et Religion,* dont la traduction française vient de paraître, M. Lang a inséré en appendice[2] la partie la plus importante d'un article qui avait déjà figuré dans *Mélusine*[3], « Le Lièvre dans la My- » thologie ». Le but de ce travail est de montrer que le titre d'Unnefer, donné au dieu égyptien Osiris, échappe à l'interprétation, puisque certains savants y reconnaissent, d'après Plutarque[4] et les Égyptiens eux-mêmes[5], une épithète signifiant l'Être bon, et que M. Le Page Renouf y trouve au contraire un nom signifiant le Beau Lièvre, c'est-à-dire le Soleil.

L'opinion de M. Le Page Renouf a été exposée dans un mémoire lu à la Société d'Archéologie biblique le 6 avril 1886,

1. Publié dans *Mélusine*, t. VIII, n° 2, mars-avril 1896.
2. Appendice, D, *Le Lièvre en Égypte*, p. 653-658.
3. III, col. 265-269.
4. *Traité d'Isis et d'Osiris,* 42; cf. E. de Rougé, *Chrestomathie*, II, p. 12.
5. Bénédite, *Philæ*, I, p. 20, et Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ægypter*, p. 81-82.

et résumé dans l'*Academy* du 1er mai 1886 : le mémoire lui-même a paru dans les *Transactions* de cette Société en 1893[1].

M. Lang se borne à mettre en contradiction les deux manières de voir, qui se concilieraient toutefois si l'on regardait comme primitive l'idée du Lièvre (*un*) et comme postérieure l'idée de l'Être (*un*), trop métaphysique pour être initiale, suivant M. Le Page Renouf. Eu égard au peu de documents dont il disposait, M. Lang n'a pas poussé et ne pouvait pas pousser les choses très loin, mais une question ne se résout pas toujours du premier coup, et, sans vouloir trancher celle-ci, il ne sera peut-être pas inutile de la présenter sous un aspect nouveau.

II

Deux personnages principaux pouvaient recevoir en Égypte la tête ou le nom du Lièvre, sans parler d'un dieu habitant un lieu mythique en rapport avec les heures, *Un-t*, de l'uræus solaire qui présidait aux heures, de divers gardiens, et du dieu de la terre.

L'un de ces personnages est la déesse *Un-t* ou *Unnu-t*, de la ville du même nom, capitale du XVe nome de la Haute-Égypte dit aussi *Un* ou *Unnu*, c'est-à-dire le nome du Lièvre, d'après plusieurs égyptologues. Dans ce nome, on adorait un type féminin appelé tantôt *Un-t*, tantôt Nehemauai, « Celle qui écarte le mal », tantôt Sefekh, « Celle » qui renverse les cornes (la lune ?) » ; à Dendérah, la déesse Hathor était identifiée à cette triple forme locale, nommée encore Shepes[2], la Noble[3]. Comme la même ville Unnu du sud avait son analogue dans la Basse-Égypte avec Unnu du

1. Vol. IX, part II, p. 281-294.

2. Mariette, *Dendérah*, I, pl. 6, *e*, pl. 25, l. 6 et 7, et pl. 26, *c*; II, pl. 55, *e*; etc.

3. Cf. J. de Rougé, *Edfou*, p. 141.

nord, dès le temps des Pyramides[1], la déesse avait été dédoublée en *Un-t* du sud et *Un-t* du nord, qui sont figurées ensemble sur un monument de l'époque saïte[2]. La plus importante des deux était celle du sud, qui existait sous la IVe dynastie, car une formule pour l'allumage du feu avait été trouvée alors dans le temple d'Unnu-t, dame d'Unnu[3]. Cette déesse est représentée avec une tête de lièvre à l'époque ptolémaïque, et dite « Unnu-t, dame d'Unnu-t, régente de » Dendérah[4] », mais non dame « d'Unnu-t ou Dendérah », comme l'a compris M. Lang dans son analyse du mémoire de M. Le Page Renouf. Avec sa tête de lièvre, elle servait couramment aux basses époques à écrire la syllabe *un*, par exemple pour le nom de l'heure, *un-t*, et pour le mot *un*, ouvrir[5].

L'autre personnage ayant, sinon une même tête, au moins un nom analogue écrit par le lièvre, était le dieu dont il s'agit ici, Osiris *Un-nefer*, ou bien avec le dernier mot au pluriel dès le Nouvel Empire[6], *Un-nefer-u*. La forme plus récente ou plus rare, Unnefer-u, assimilerait la composition de ce titre à celle des noms propres bien connus, Ptah-nefer-u, Sebek-nefer-u, Ra-nefer-u, avec inversion honorifique pour Nefer-u-Ptah, etc.; ce serait alors « la beauté » ou « la splendeur d'Un ». On trouve en effet la forme Nefer-Un[7].

Sauf erreur de vérification, l'Osiris Unnefer ne paraît pas figurer dans les trois principaux recueils de textes apparte-

1. *Pyramide d'Unas*, l. 264; cf. l. 451, et *Pyramide de Teta*, l. 262.
2. Naville, *Goshen*, pl. 6, M.
3. *Todtenbuch*, édition Naville, I, chap. CXXXVII, A, l. 23-24.
4. Mariette, *Dendérah*, IV, pl. 81.
5. *Dendérah*, III, pl. 70; *Philæ*, II, p. 122, etc.; cf. Horapollon, I, 26.
6. Naville, *Todtenbuch*, I, chap. CXXV, pl. 278; cf. J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, pl. 30.
7. *Denkmäler*, IV, pl. 86.

nant à l'Ancien Empire, c'est-à-dire dans les *Denkmäler*, les Mastabas et les Pyramides : c'est à tort que Mariette a classé parmi les monuments de cette époque une stèle, avec adoration à Unnefer, qui est visiblement du Nouvel Empire[1]. Le surnom d'Unnefer apparaît à la XIIe dynastie[2] dans les titres du dieu et dans les noms des particuliers. Comme il est propre à Osiris-dynaste dans le XVIIe nome de la Basse-Égypte, celui de Sambehut[3], il se pourrait que les conceptions religieuses de ce nome ne se fussent répandues qu'après l'Ancien Empire. Toutefois, il faut remarquer aussi que l'absence d'un mot ou d'un nom ne prouve pas leur non-existence, dans les textes assez rares et peu développés des vieux temps. Ainsi l'on a pu croire que les quatre dieux des canopes manquaient sous les premières dynasties, jusqu'au moment où leur mention s'est rencontrée dans les formules des Pyramides.

III

Ceci posé, on remarque qu'Osiris n'est pas exclusivement ce que le croit M. Le Page Renouf, un dieu solaire. L'impression qui ressort des textes égyptiens indique en lui, au contraire, un type foncièrement infernal, un roi des morts[4], un Hadès, forme ou dieu du monde souterrain ayant le Nil pour écoulement[5], et la lune pour âme[6] : il n'a été assimilé au soleil que d'une manière accidentelle et secondaire ainsi que tous les autres dieux, et cette assimilation n'a pas plus

1. *Mastabas*, p. 450.
2. *Denkmäler*, II, pl. 135, *h*, et pl. 151, *i*; Lieblein, *Dictionnaire des noms propres*, n° 374; Mariette, *Abydos*, III, p. 153; Pierret, *Études égyptologiques*, VIII, p. 25, stèle C 26 du Louvre; etc.
3. *Dendérah*, IV, pl. 32.
4. Cf. E. de Rougé, *Notices sommaires*, p. 104.
5. Plutarque, *Traité d'Isis et d'Osiris*, 36.
6. J. de Horrack, *Le Livre des Respirations*, p. 4.

de portée que celle de Bacchus et d'Apollon dans les hymnes orphiques.

Les égyptologues commencent à admettre aujourd'hui la distinction formelle des deux divinités : les Égyptiens la reconnaissaient encore mieux. A l'exemple du Pharaon Neferhotep de la XIIIe dynastie[1], un roi de la bonne époque, Ramsès IV, voulut savoir exactement ce qu'était Osiris, d'après les livres sacrés d'Abydos, et consigna ensuite sur la stèle le résultat de ses recherches.

« *J'ai médité dans mon cœur* », dit-il au dieu, « *(sur)* » *mon père et mon maître,* [*j'ai compulsé*] (l. 3) *les livres* » *de Thot qui sont dans la Bibliothèque,* je ne me suis pas » séparé d'eux en totalité, scrutant les écrits pour recher- » cher les grands plutôt que les petits parmi les dieux et » les déesses. *J'ai trouvé ta Majesté*

» (L. 4) *dans les cycles divins réunis :* toutes tes formes, » toutes, sont plus mystérieuses qu'eux. S'il s'agit des » jours (il te suffit de) les dire (*sic*), et ils sont[2]. *Nut (la* » *voûte céleste) n'a-t-elle pas été grosse de tes splendeurs* » *(nefer-u)?* On vit grâce à ta Majesté

» (L. 5) parmi les dieux comme (parmi) les hommes, les » quadrupèdes, les oiseaux, les habitants de l'eau, pareille- » ment, ô protecteur. *C'est toi la lune qui est dans le ciel :* » oui, tu rajeunis selon ton désir et tu vieillis à ton gré.

» (L. 6) Si tu sors pour chasser l'ombre, c'est l'éclat » (mot à mot : l'onction) et la parure du cycle des dieux : » tu es la Magie née pour protéger leurs Majestés, et pour » mettre leurs ennemis dans leur abattoir. Or, toi,

» (L. 7) tu es [l'auteur] de ce qui est décrété par écrit et » non de bouche en bouche : ceux qui vivent compulsent » (cela) pour connaître le jour du mois, pour mettre un » (jour) après l'autre et pour connaître leur durée. *Or, tu*

1. Mariette, *Abydos*. II, pl. 28-30, et III, p. 233-234.
2. Cf. *Genèse*, I, 3.

» *es le Nil* qui grandit au jour de l'été chaque année : les
» dieux et les hommes vivent de ton écoulement. *J'ai*
» *trouvé*

» (L. 8) *que ta Majesté est en réalité le roi de l'enfer,*
» selon ce plan d'en faire le chemin de l'Égypte, ô bon
» auteur d'une parole triste, pour accomplir cela au pays
» souterrain. Toi, tu es pour diriger celui qui sort mort,
» l'amenant à la vie dans le palais de ta région, le nome
» Thinite d'Abydos.

» (L. 9) Une liste relate ceux qui reviendront à ta porte :
» *les Destinées sont auprès de toi. Parfaits sont tes plans :*
» *le Soleil se lève chaque jour et arrive en enfer pour*
» *exécuter les plans de cette terre des terres, en réalité.*
» *Tu es installé en réalité comme lui. On dit*

» (L. 10) *l'Ame* (le Soleil) *et le Complet* (Osiris) *de vous*
» *(deux) ensemble. La Majesté de Thoth se tient auprès de*
» *vous pour écrire selon les ordres sortis de vos bouches :*
» tout ce que vous dites, vous êtes d'une seule bouche
» (pour le dire) et ces choses-là sont mes ordres journaliers,

» (L. 11) ô bienfaiteur. Tu es sublime au ciel, vénérable
» dans la terre. Aker (le pays du Silence) est installé selon
» ton plan depuis l'éternité. Que tu es donc divin, que tu
» es splendide ! Maudit[1] qui se sépare de ta Majesté, (mais)
» je dis gloire à celui que tu as conduit à toi-même,

» (L. 12) ô mon père, ô mon maître, pour mon bonheur,
» (car) c'est moi, grâce à mon zèle pour toi : je t'ai placé
» dans mon cœur pour chaque jour. Permets que je pro-
» clame mon dessein en présence de ta Majesté et des grands
» chefs qui sont à ta suite[2]. »

Dans ce long texte, qui résume officiellement la doctrine la plus autorisée, Ramsès IV ne confond nulle part Osiris

1. Naville, *Textes relatifs au Mythe d'Horus*, pl. 22, l. 15-19.
2. Mariette, *Abydos*, II, pl. 56, l. 2-12, et Piehl, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1881, p. 38-39.

avec le Soleil : il établit au contraire une sorte d'*ex æquo* entre les deux divinités. La même distinction paraît s'accuser au protocole royal d'Osiris Unnefer dans le XVIIe nome de la Basse-Égypte, protocole vulgarisé dès la XIIe dynastie[1]. Là, malgré le cadre solaire imposé par l'étiquette à la devise pharaonique, Osiris est dit « le Dieu qui ouvre la fente (?) » de la terre, le Nil (*Uadj-ur*, nom du fleuve dans ce » nome)[2], le taureau de l'abîme, un prince dans Héliopolis » (où il avait un temple), le souverain de l'enfer, la joie du » cœur (titre lunaire)[3] des dieux, le Pharaon Osiris Unne- » fer[4] ».

IV

Si Osiris n'était guère le Soleil, on s'aperçoit par contre qu'il était souvent la lune, c'est-à-dire l'astre des morts, symbolisme dont le *Traité d'Isis et d'Osiris*, attribué à Plutarque, porte profondément l'empreinte : aussi y a-t-il des représentations et des statuettes d'Osiris-Lune[5], non d'Osiris-Soleil. Mais la cité Un de la déesse Unt était l'Hermopolis des Grecs, la ville de l'Hermès égyptien, Thoth[6], qui personnifiait essentiellement la lune, et dont le culte était joint à celui de la déesse dès l'Ancien Empire[7] : et même Osiris, qu'on assimilait à Thoth[8], avait dans Un, où un

1. Pierret, *Études égyptologiques*, VIII, p. 108, stèle C 2 du Louvre.
2. J. de Rougé, *Géographie de la Basse-Égypte*, p. 119, et *Edfou*, pl. 65.
3. *Denkmäler*, III, pl. 274.
4. Mariette, *Monuments divers*, pl. 106, B, et *Mastabas*, p. 448.
5. Mariette, *Catalogue du Musée de Boulaq*, p. 103; E. de Rougé, *Notices sommaires*, p. 117; Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 171; *Denkmäler*, IV, pl. 59, *c*; etc.
6. Cf. *Dendérah*, II, pl. 52.
7. Naville, *Todtenbuch*, I, chap. CXXXVII, A, l. 24.
8. Pierret, *Études égyptologiques*, I, p. 29, 61; etc.

temple s'appelait *Nefer*[1], la place de ses splendeurs *nefer-u*[2], jeu de mots probable sur son nom d'Un-nefer, qu'un autre jeu de mots traduit par Belles-Couleurs[3]. Dans ces conditions, on ne saurait s'étonner beaucoup de voir figuré dans le disque de la lune Osiris Unnefer, comme il l'est à Karnak[4], et de voir aussi la déesse de la ville lunaire par excellence représentée avec une tête de lièvre : presque tous les peuples n'ont-ils pas pris les taches de la lune pour l'image d'un lièvre ?

L'idée d'un lièvre lunaire remontait alors, en Égypte, à une haute antiquité, car le lièvre, connu de tous temps aux bords du Nil[5], avait déjà perdu, à l'époque historique, ou tout au moins dès la XIIe dynastie[6], son nom d'*un*, qui ne se retrouve pas non plus en copte : il ne le conservait que pour la valeur syllabique *un* dans l'écriture.

Il serait intéressant de savoir, comme le désire M. Lang, si le lièvre égyptien était un totem, mais il subsiste peu de données à ce sujet. Le lièvre aurait été un totem s'il avait été honoré et non mangé[7] ; malheureusement, dans la défense mentionnée à Edfou pour le nom d'Un, où d'ailleurs le mythe de Thoth a dû recouvrir les autres[8], comme celui d'Ammon l'a fait à Sambehut, l'être dont il s'agit n'est désigné que par un pronom : « On ne doit pas sortir quand » *il* (le dieu ou l'animal lunaire ?) regarde »[9], c'est-à-dire soit au clair de lune, comme le pense M. J. de Rougé[10], soit

1. *Dendérah*, IV, pl. 73, l. 21.
2. J. de Rougé, *Revue archéologique*, 1872, p. 68.
3. *Philæ*, I, p. 41.
4. *Denkmäler*, IV, pl. 31.
5. *Id.*, IV, pl. 31.
6. *Id.*, II, pl. 46, etc.
7. Champollion, *Notices*, II, p. 360.
8. Cf. César, *De Bello Gallico*, V, 3.
9. Cf. *Dendérah*, I, pl. 25, *b*.
10. *Revue archéologique*, 1872, p. 70.

à la pleine lune. Un autre renseignement, plus caractéristique bien que trop sommaire, se rencontre dans un passage où Plutarque parle des prohibitions rituelles concernant, en Égypte, les animaux regardés comme purs ou impurs suivant leurs qualités ou leurs défauts : l'auteur grec dit que les Égyptiens, au contraire des races qui tiennent encore le lièvre lunaire pour immonde [1], voyaient quelque chose de divin dans l'agilité du lièvre et dans la subtilité de ses sens, notamment de son ouïe [2].

Dans tous les cas, que le lièvre ait été totémique ou hiéroglyphique en Égypte, il faut assurément tenir compte du symbolisme osirien et hermopolitain qui vient d'être signalé : le gîte du lièvre, pour employer une expression humoristique de M. Lang, est peut-être là plutôt qu'ailleurs. La coïncidence serait singulière, en effet, qu'une déesse à tête de lièvre eût été adorée dans la ville de la lune, et qu'un dieu lunaire appelé comme le lièvre eût été placé dans la lune, sans que l'un et l'autre personnage fût le lièvre de la lune.

P. S. — Le *Papyrus Ebers* (pl. 75, l. 14) mentionne comme ancien un temple d'Unnefer, sans doute celui d'Abydos (cf. J. de Rougé, *Inscriptions,* pl. 47), et le nom d'Unnefer est porté par un particulier dans une tombe de la Ve dynastie (Mariette, *Mastabas,* p. 355).

1. Tylor, *Civilisation primitive*, traduction française, t. I, p. 407.
2. *Quæstiones convivalium*, IV, 2.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Sur les « Tektana », lettre écrite par Lefébure à M. Paul Guieysse	1-3
Le Cham et l'Adam égyptiens	5-21
La flèche de Nemrod et l'épreuve de la chasteté	23-31
Texte de l'hypogée de Ramsès VI	33-35
La motte de terre	37-40
Rites égyptiens : construction et protection des édifices. Première partie (seule parue)	41-146
Sur différents mots et noms égyptiens :	
§ I. — Le nom d'Osiris	147-156
§ II. — Le nom du frère de Ramsès II	156-160
§ III. — Le nom du cheval	160-169
§ IV. — Une question de méthode	169-175
§ V. — La Menat et le nom de l'eunuque	175-195
§ VI. — Deux titres	195-221
§ VII. — Khunaten et son nom	221-238
Étude sur Abydos :	
§ I. — Le pilote de la barque osirienne	239-259
§ II. — L'office des morts à Abydos	259-286
§ III. — Un dialogue des morts : le Chapitre d'amener la barque	287-306
Le fou de cour en Égypte	307-319
Un des noms de la royauté septentrionale	321-326
Le nom du dieu Keb	327-328

Une tradition africaine sur l'ivoire..... 329-339
La lumière zodiacale d'après les anciens..... 341-348
Sur les noms royaux de la XVIIIe dynastie égyptienne. 349-371
Protée dans la chronologie d'Hérodote..... 373-383
Le culte du feu dans l'Inde d'après la théorie de M. Regnaud et en Égypte d'après les documents hiéroglyphiques..... 385-422
L'époque de Ramsès II fixée par l'ère d'Aseth..... 423-470
La mention des Hébreux par les Égyptiens s'accorde-t-elle avec la date de l'Exode?..... 471-477
Le lièvre dans la mythologie..... 479-487

CHALON-SUR-SAÔNE, IMP. FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND 705

PJ
1027
L4
t.2

Lefébure, Eugène Jean
Baptiste Louis Joseph
Oeuvres diverses

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

BIBLIOTHÈQUE ÉGYPTOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. G. MASPERO

Membre de l'Institut

Tomes I, II. — **G. Maspero.** ÉTUDES DE MYTHOLOGIE ET D'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES. Tomes I, II. 2 volumes in-8°, figures. Chacun..... 12 fr.

Tome III. — **Marquis de Rochemonteix.** ŒUVRES DIVERSES. In-8°, planches..... 15 fr.

Tome IV. — **Th. Devéria.** MÉMOIRES ET FRAGMENTS. — Première partie. In-8°, portrait, dessins, planches..... 20 fr.

Tome V. — Deuxième partie. In-8°, figures et planches. ..... 16 fr.

Tome VI. — **P. Jollois.** JOURNAL D'UN INGÉNIEUR ATTACHÉ A L'EXPÉDITION D'ÉGYPTE, 1798-1802. Notes de voyage et d'archéologie. Avec des fragments tirés des journaux de Fourier, Jomard, Delille, Saint-Genis, Descostils, Balzac et Corabœuf. Publié par P. Lefèvre-Pontalis. In-8°, avec 2 portraits ..... 7 fr. 50

Tomes VII et VIII. — **G. Maspero.** ÉTUDES DE MYTHOLOGIE ET D'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES. Tomes III, IV. 2 vol. in-8°, figures. Chacun..... 15 fr.

Tomes IX, X, XI, XII. — **F. Chabas.** ŒUVRES DIVERSES. Tomes I, II, III, IV. In-8°, figures et planches. Chaque vol... 15 fr.

Tome XIII. — Les mêmes. Tome V, in-8°, figures et planches. 20 fr.

Tome XIV. — **F. Chabas.** MÉLANGES ÉGYPTOLOGIQUES. Tome VI des Œuvres diverses, in-8°. *(En préparation.)*

Tome XV. — **Aug. Baillet.** ŒUVRES DIVERSES. Tome I. Publié par A. et J. Baillet. In-8°, planche..... 15 fr.

Tome XVI. — Les mêmes. Tome II, 1er fasc. In-8°, planches..... 10 fr.

Tome XVII. — **Ph.-J. de Horrack.** ŒUVRES DIVERSES. In-8°, portrait et planches..... 15 fr.

Tome XVIII. — **A. Mariette-Pacha.** ŒUVRES DIVERSES. Tome I. In-8°, figures et planches..... 20 fr.

Tomes XIX et XX. — **A. Mariette-Pacha.** ŒUVRES DIVERSES. Tomes II et III. In-8°, figures et planches. *(En préparation.)*